CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS



MADRID 54
JUNIO, 1954

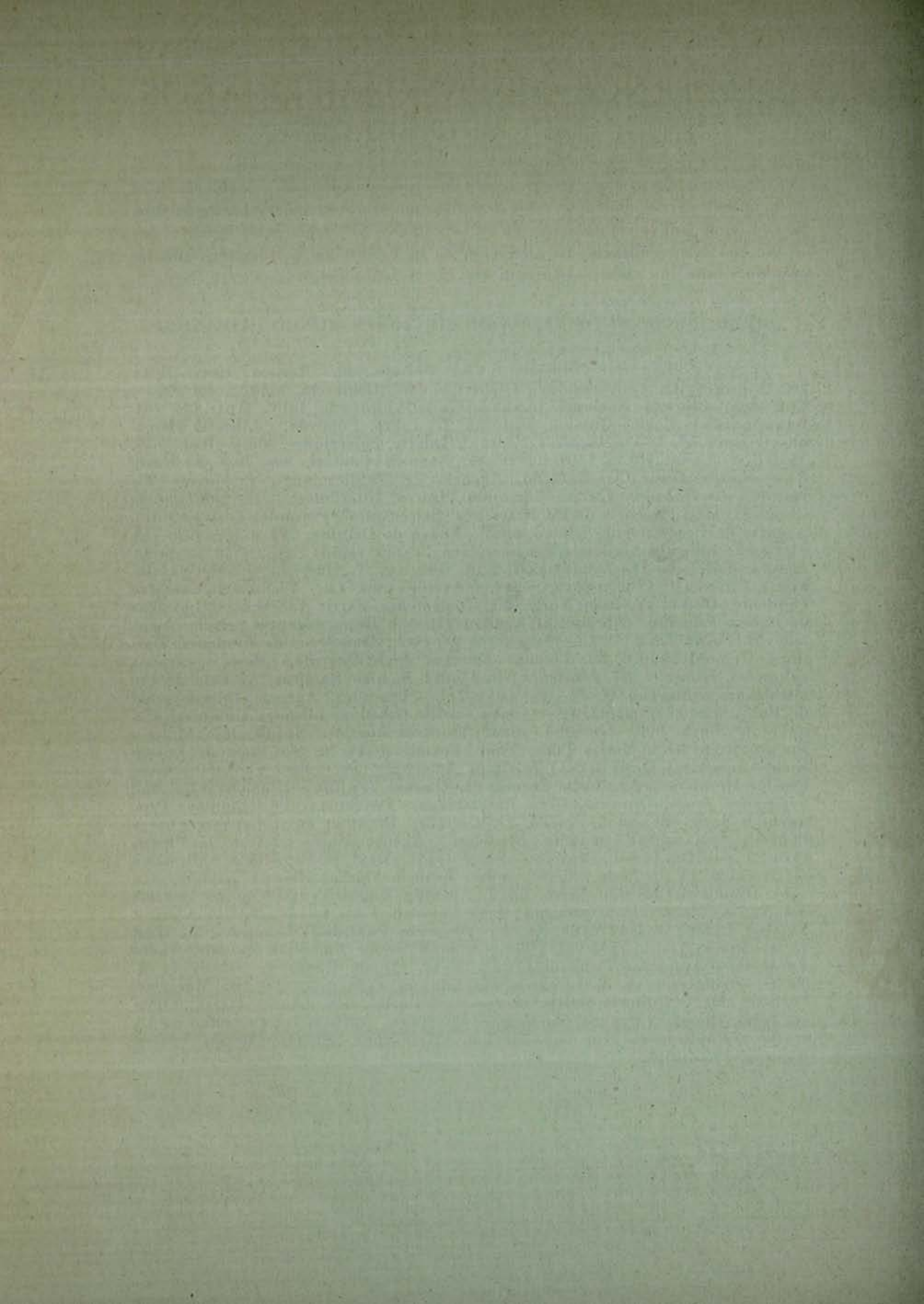
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*-ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.° andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*



INDICE

Páginas



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

LA ACTITUD ETICA Y LA ACTITUD RELIGIOSA (*)

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

El objeto de esta reflexión va a consistir en presentar el juego cambiante de las relaciones entre la religión y la moral, es decir, entre la actitud religiosa y la actitud moral en cuanto distinguibles la una de la otra, a través de una pluralidad de situaciones espirituales. Pero antes de seguir adelante será pertinente declarar el sentido en que se toman aquí las expresiones "religión" y "moral" o "actitud religiosa" y "actitud moral". Entenderemos por actitud moral el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la *justicia*. Entenderemos por actitud religiosa la entrega creyente, confiada y amorosa a la *gracia* de Dios. Son, pues, dos movimientos en cierto modo de sentido contrario. El primero, de demanda y exigencia (sobre sí mismo); el segundo, de entrega y rendimiento (de sí mismo). El primero está montado sobre un sentimiento de suficiencia—suficiencia, cuando menos, para cumplir el deber—y de libertad. El segundo, sobre un sentimiento de menesterosidad total y envolvimiento en una realidad suprema. El movimiento moral, eminentemente *activo*, es de *ascenso* hacia lo alto, y supuesta, admitida, "encontrada" la existencia de Dios o de los dioses, de autoelevación hasta ellos o hasta El. El movimiento religioso, al revés, fundamentalmente *pasivo*, es de *descenso* de Dios al alma, para morar en ella y santificarla. En el primer caso, las palabras apropiadas parecen ser *ascensión* y *endiosamiento* (en el límite, cuando la moral se presenta totalmente separada y aun en contra de la religión, tomando la palabra "endiosamiento" en la mala parte del uso vulgar). En el segundo caso, las palabras adecuadas son *asunción* y *deificación*. Repárese en que dentro de la sacra terminología católica no ha habido ni puede haber más "Ascensión" a los Cielos que la de Cristo Dios. Y en que para referirnos al tránsito del más perfecto ser humano, entre todos los que han existido y habrán de existir, empleamos la palabra "Asunción". La Virgen María no ascendió al Cielo por sí misma, sino que fué ascendida, levantada —*assumpta* como decimos en la Letanía—por Dios a El.

(*) Texto de la conferencia pronunciada por el autor, el pasado día 23 de abril, en la Universidad de Oviedo.

He dicho, acabo de decir, que estas dos actitudes, cuando se separan, se oponen, y de hecho—éste será precisamente nuestro tema de hoy—se han dado, se dan situaciones espirituales desordenadas, que pronto examinaremos, en las cuales pugnan entre sí una y otra actitud. Pero toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, al par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina siempre por desembocar en ella. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras.

Una primera dificultad, una primera complicación en el tratamiento de nuestro tema estriba, pues, en lo que se acaba de decir: en que, en rigor, religión y fe son sí, distinguibles, pero no separables; y en que, sin embargo, de hecho se presentan a veces separadas. Pero lo que, en segundo lugar complica las cosas, a lo menos verbalmente, es la ambigüedad, la equivocidad de la palabra "religión", *religio.* Hemos dicho que dentro del ámbito puramente moral, es decir, dentro del ámbito de lo que el hombre puede y debe hacer *por sí mismo,* sin ningún auxilio, quien reconoce racionalmente la existencia de Dios está obligado a ser justo para con El. Pues bien, este sentido, puramente moral y activo, es el que primitivamente poseía la palabra romana religión, la palabra latina *religio.* Religión, dice Cicerón, es *iustitia adversus deos,* justicia para con los dioses. Los romanos poseían una concepción totalmente jurídica de la existencia. El principio fundamental que la informaba era, precisamente, el principio fundamental de la justicia: *suum cuique tribuere,* dar a cada uno lo suyo. A cada uno, por consiguiente, en el supuesto de que exista, también a Dios. La religión es subsumida así bajo la categoría de la justicia, la religión es reducida así a "moral religiosa", si se me permite la expresión y se la entiende rectamente. Se tiene ciertamente el sentimiento de una obligación para con los dioses, de una deuda que debe ser pagada "escrupulosamente", "religiosamente" (*religens,* de donde viene "religioso", significa "escrupuloso"). Adviértase que en la expresión usual "pagar una deuda religiosamente" se traiciona esta concepción puramente jurídicomoral de la religión que, por supuesto, sobrevive en algunos modos imperfectos, insuficientes de vivir el cristianismo. Los dioses eran imaginados a la manera de los hombres: unos hombres más nobles, más poderosos, más exigentes, que nos pueden fulminar con los rayos de su cólera y a los que, por eso, es menester mantener aplacados y propicios. Estamos aquí, sin duda, a mil leguas del panteísmo, pero también a mil leguas de un profundo, de un envolvente sentimiento auténticamente religioso,

que se sabe despojado, totalmente indigente ante Dios y que, por eso mismo, lo espera todo de El, la redención del pecado, la moción hacia el bien, el don de la gracia sin el cual nada puede hacer, la justicia o justificación.

El antiguo eticismo religioso o trascendente reposa sobre una gran ilusión: la de que el hombre, por sus solas fuerzas, puede levantarse titánicamente sobre sí mismo y conquistar para siempre la gloria, la inmortalidad; y pues es ya, según se ha dicho, un microcosmos, hacerse también un microtheos, un "pequeño dios". Pero para que esta aspiración hacia lo alto pudiera tornarse realidad sería menester que hubiese continuidad entre la tierra y el cielo, entre la *humanitas* y la *deitas*. Desgraciadamente, una profunda sima, cavada por el pecado, nos separa de Dios y de su Gloria. Hasta el punto de que el mundo—y también, sobre todo, el hombre—se manifestaban antes de Cristo, nostálgicamente, por ejemplo, muy visiblemente en Virgilio, como una estancia vacía. La habitación que se conserva tal como cuando su dueño vivía en ella; pero de la que éste se ha ido ya. ¿Qué era, entonces, lo verdaderamente religioso, lo santo? No un valor, como tanto se ha dicho, sino eso que ha quedado ahí, en el cuarto abandonado: los objetos antes usados por el ausente y que conservan aún un poco del calor de sus manos; las cosas colmadas por siglos y siglos de miradas creadoras; la huella de unos pasos lejanos, el eco de una música extinta. Lo Santo sobre la tierra era el rastro, casi borrado, de Dios, el lejano resplandor de una Gloria inaccesible, los "bosques y espesuras plantados por la mano del Amado", el ámbito espiritual de una gran Ausencia indecible.

Pero un día, un día determinado, histórico, único y, sin embargo, igual que todos, parecido acaso a este mismo que estamos viviendo hoy, aconteció el ingreso del Hijo de Dios en el mundo, el advenimiento de Cristo, Salvador del pecado, Mediador del abismo que se abría entre Dios y los hombres. Desde entonces hay realmente santidad en el mundo y no sólo, como antes, melancolía de santidad. Nos la dejó El depositada al pie de la cruz. Fué su don, su gracia, la huella—no como la anterior, no como la precristiana, casi borrada, sino verdaderamente indeleble porque así reza su promesa—de su "progreso en este mundo". Mas ¿qué es ahora la santidad? La santidad en sí y por sí corresponde sólo a Dios, es su ámbito espiritual, su fulgor, su luz. En el hombre significa tanto como santificación y es regreso de Dios a la estancia vacía o, como al principio decíamos, descenso de Cristo al alma, deificación.

Pero para el romano, insistamos aún en ello, no era *descenso*,

sino *ascenso;* para el estoico no era *deificación,* sino *endiosamiento.* Lo mismo, en cierto modo, para el judaísmo tardío, para el farisaísmo. El fariseo creía poder salvarse por su propio esfuerzo, mediante el cumplimiento de las "obras" prescritas por la "Ley". De esas dos raíces, romana antigua y farisaica, brotó la herejía pelagiana, que se halla en esta misma línea. El cristiano, según Pelagio, se justifica por sí mismo, según sus méritos, según su comportamiento moral. La gracia viene después a distribuirse con arreglo al mérito, y a funcionar como simple adyutorio, como mero auxilio para el más fácil cumplimiento de los preceptos divinos. He aquí, pues, instaurada, dentro todavía de un mundo en el que Dios existe, la primacía de la *moral* sobre la *religión,* la primacía de la *justicia* humana sobre la *gracia* divina.

Tal vez alguien se sienta inclinado a pensar que todo esto es un mero recuerdo histórico, desprovisto de realidad actual. Sin embargo, no es así. Estas tres actitudes, la romanoestoica, la judeofarisaica y la pelagiana, que, desde el punto de vista que a nosotros nos importa ahora, coinciden en lo esencial, constituyen una invariante humana, una continua asechanza: la satisfacción de nuestra propia (supuesta) perfección, la *tentación de la justicia.*

¿Somos propensos los españoles a caer en esta tentación? Individualmente creo que no. Podremos ser quizá excesivamente confiados en la Providencia, excesivamente esperanzados con esperanza que ya no es virtud, pero, en general, y salvo las Doñas Perfectas de rigor en todas partes, no somos fariseos. Tenemos una conciencia lo bastante recta y aguda de nuestras imperfecciones, de nuestros pecados, como para no serlo. Pero ¿y colectivamente? Colectivamente no me atrevería a decir lo mismo, sobre todo en estos últimos tiempos. Hay gentes que creen que los pecados se transforman en virtudes cuando se cometen en interés de una comunidad; que el egoísmo, por ejemplo, se purifica y transfigura cuando su sujeto no es un *ego,* sino un *nos.* Hoy propendemos los españoles a declararnos a cada paso los mejores católicos del mundo. Yo no sé si lo seremos, a lo mejor sí; pero, en cualquier caso, y como se ha hecho notar hace poco, estaría mejor que no fuésemos nosotros, sino los extranjeros, quienes lo proclamasen así. Se me contestará que ellos nunca lo dirán porque interfieren motivaciones políticas. Pero no creo que ese silencio, aun injusto, deba preocuparnos. Los santos nunca afirman ser santos y ni siquiera se cuidan de que los tengan o no por tales. Son los hechos, no las palabras, los que deben hablar en favor nuestro, lo mismo en el plano individual que en el plano colectivo.

Por otra parte, aquí y en todas partes, una forma usual de vivir el cristianismo tiende a poner el acento de la perfección en el sacrificio, en la mortificación y en una suerte de heroísmo ascético. Hay aquí una reminiscencia de la deformación moralista que estamos analizando. A este propósito recuerdo que el Rector de esta Universidad, en una bella conferencia que dió hace algunos meses en Madrid, oponía con razón finos textos de Santo Tomás a la concepción, corriente hoy, que pone, como de la esencia de la virtud, su esfuerzo por conquistarla, su aspecto trabajoso y penoso.

Lo que al fariseo, al estoico, al pelagiano les aparta en definitiva de Dios es su *autosuficiencia*, la falsa creencia de que le han alcanzado ya o le pueden alcanzar por sí mismos; es decir, en suma, su falta de humildad. El publicano, el pecador, saben que lo son y están, por tanto, disponibles para Dios, abiertos a El. Pero contra la humildad se puede pecar no sólo por defecto, sino también por exceso. Si la conciencia del pecado es tan exacerbada que el hombre *lo espera todo de Dios*, sin poner de su parte ningún esfuerzo moral; por considerar como un nuevo pecado, y el más grave de todos, el intento de ser justo ante Dios, entonces hemos caído en el extremo opuesto. Ahora el error no está, como antes, en considerar la religión, la *religio*, como mera justicia humana, sino al revés, en reducirla a mera gracia divina. No ya, como antes, la *tentación de la justicia*, sino la *tentación de la gracia:* el "todo es gracia", la pasividad religiosa, la entrega a una justificación exterior en la que nosotros nada hemos puesto ni podemos poner. Es decir, el luteranismo.

Naturalmente, la negación del *valor religioso de la moral*, característica del luteranismo, no supone la negación de la moralidad, al modo de ciertas inmorales religiones primitivas, que exigían sacrificios humanos o la comisión de actos deshonestos. Es verdad que Lutero, para hacer más expresivo, más impresionante su lenguaje, cultiva este equívoco verbal, pero en realidad lo que demanda del cristiano no es que peque—hecho inevitable a su entender—, sino que tenga conciencia viva de su pecado. Lutero prefiere el publicano al fariseo y en ello le asiste toda la razón. Pero niega la posibilidad de un *tertium quid* superior a ambos: niega, porque según él los preceptos divinos son imposibles de cumplir, la posibilidad de ser santo.

Antes decíamos que el fariseísmo o pelagianismo es una tentación permanente. En el otro extremo lo es también el luteranismo. Y no sólo por el hecho de que haya luteranos en el mundo. Dentro de la Iglesia católica, la tibia religiosidad usual, burguesa, que pa-

rece haber concertado con Dios un seguro de vida eterna cuyas primas, pagaderas periódicamente, son la honradez, la buena conducta y las misas, los rosarios, con menos frecuencia los sacramentos, etc., se inclina más bien hacia la deformación pelagiana. Por el contrario, la religiosidad de algunas minorías, la religiosidad de algunos conversos actuales—en otras ocasiones me he referido a ella y a ellos—introduce, en el seno del catolicismo, un leve tinte luterano, si no en cuanto a la dogmática, sí, tal vez, en cuanto al modo de sentir y vivir la piedad.

Junto a la tesis y la antítesis que acabamos de examinar, abrazándolas, uniendo en sí la *religión como gracia* y la *religión como justicia*, se encuentra el catolicismo. El hombre, por sí solo, no puede ser justo ante Dios: *Sine me nihil potestis facere*, sin Mí, nada podéis hacer. La justicia nos es dada por la gracia de Dios, pero en este don se hace nuestra y, movidos por él, hemos de cooperar a nuestra justificación, lo que acontece en cuanto que formamos con Cristo, por la gracia del Espíritu Santo, una "persona mística". Es la complantación en el Cuerpo Místico de Cristo, la pertenencia viva a la Iglesia, lo que hace que nuestra justicia sea, a la vez, gratuita, pura gracia hecha en nosotros por Cristo, y nuestra, procedente de un acto vital nuestro. La justificación no acontece, pues, en virtud de un esfuerzo moral, como pensaba Pelagio, en virtud del cumplimiento ritual de unos preceptos, como pensaban los fariseos, en virtud de un poderoso esfuerzo ascético estoico; pero el fruto indefectible de la justificación lo constituyen las "buenas obras", es decir, la bondad moral. El catolicismo es la religión de la gracia divina, pero también, aun cuando en segundo lugar, la religión de la justicia humana. Se funda en un puro recibir, pero se expande luego en un pujante impulso de darse y de dar, de sed de justicia, de afán de perfección moral.

Hemos considerado hasta aquí tres posiciones bastante diferentes. Y, sin embargo, por mucho que difieran entre sí, descansan las tres sobre un supuesto común: el de que el hombre tiene que justificarse ante Dios. Podrá afirmar el pelagiano que el hombre es capaz de cumplir esta justificación sin ayuda divina, merced a una ordenación puramente moral de la propia vida; podrá afirmar el luterano que la justificación es pura gracia extrínseca de Cristo, sin más cooperación del hombre que la de la fe. Pero el hecho de la necesidad de la justificación ante Dios queda en pie. Dios es todavía, en los tres casos, el Juez de los hombres.

Sin embargo, el pensamiento moderno va a alterar sustancialmente la posición del problema. Por de pronto, y tomando como

punto de partida la separación de la religión y la moral llevada a cabo por Lutero, va a poner entre paréntesis a aquélla—sin negarla todavía pero dejándola a un lado—para retener solamente la moral y para exigir al hombre, en este plano moral, que se justifique sí, pero ya no ante Dios, sino ante sí mismo, ante su propia conciencia. Es la ética inmanente, la ética autónoma: cada hombre, su propio juez. De la *justificación del hombre ante Dios* se pasó así a la *justicación del hombre ante sí mismo.*

El hombre moderno empieza, pues, exigiéndose ser justo y ordenado, "conduciendo" por sí mismo su propia vida. "Conducta" significa no sólo comportamiento, sino también "conducción". Hace poco tiempo leí en un periódico hispanoamericano el barbarismo "inconducta", con la significación de "mala conducta". A primera vista se trata, semánticamente, de un puro dislate, puesto que evidentemente siempre hay conducta (en el sentido de comportamiento), sea buena o mala. Pero si reparamos en el otro sentido, o inflexión de sentido de la palabra conducta, conducta como conducción de la vida (sentido muy vivo en la palabra francesa *conduite*, de cuyo contrario *inconduite* deriva el galicismo antes citado), repararemos en que este gobierno del hombre, no por la razón divina, sino por su propia razón, es la restauración del *hegemonikon* estoico. De lo que se trata es de que el hombre se conduzca a sí mismo mediante las riendas de la razón y la voluntad, y no se deje arrastrar por las pasiones. El hombre, como decíamos, empieza ahora conduciendo, ordenando su propia vida. Pero en seguida su sentido ético y activista, su versión moderna a la realidad intramundana, le llevarán a ordenar el mundo en que vive y en el que reina la injusticia. Pero ¿por qué reina la injusticia en el mundo? El cristiano primitivo y el medieval, implantados en una concepción religiosa de la vida, partían de una afirmación primera: la del pecado original que había introducido el desorden, es decir, la injusticia, en el mundo. Pero el hombre moderno, ya lo hemos dicho, prescinde de esos datos religiosos y sólo toma del orden sobrenatural lo que cree posible conocer racionalmente, esto es, la existencia de Dios. Así, pues, si en el mundo reina por principio la injusticia, hay que pedir cuentas de ella al Creador del mundo, a Dios. Hace un instante vimos el tránsito de la exigencia de justificación del hombre ante Dios, a la exigencia de justificación del hombre ante sí mismo. Ahora empieza una tercera fase: la discusión en torno a la *justificación de Dios ante el hombre.*

El primero en plantear abiertamente la cuestión fué Leibniz en su *teodicea*, palabra que significa precisamente "justicia (=justifi-

cación moral) de Dios". Y lo de menos es que el Creador salga por el momento, como efectivamente sale, justificado. Lo grave es la nueva actitud que este planteamiento revela: la época demanda a juicio a Dios para que demuestre su bondad y justamente por eso se ha sentido la pertinencia, más aún, la necesidad de defenderle.

Y por otra parte, en la segunda instancia de este pleito, que tuvo lugar dentro del mismo siglo XVIII, iba a recaer una sentencia muy diferente. La Ilustración, y muy concretamente Voltaire, se vuelven a plantear el problema de la época, el problema de la justificación moral de Dios. El método es empirista—observación de las injusticias del mundo, "escándalo" del terremoto de Lisboa, con sus numerosas víctimas, algunas, muchas si se quiere, culpables, pero sin duda otras muchas inocentes—y racionalista, sin ningún sentido para el misterio. El razonamiento, esquemáticamente expuesto es éste: Dios tiene que ser, por definición, justo, y sin embargo, en el mundo, Creación suya, reina la injusticia. ¿Cómo se resuelve esta contradicción? Con la idea de la Providencia parece imposible: Dios procedería como un "loco" o como un malvado.

Hay, pues, que renunciar a ella, y así, en virtud de una exigencia moralista, surge el *deísmo.* Dios creó el mundo, pero no lo gobierna; éste es como un aparato de relojería que desde el principio recibió toda su cuerda, y ha quedado así, literalmente, "dejado de la mano de Dios". Para la Ilustración, que ha rechazado toda la dogmática, lo único que permanece del cristianismo es su moral. Jesús fué, simplemente, un gran maestro de moral, un hombre que enseñó a sus hermanos a ser justos y benéficos.

Es ya el pleno moralismo. Pero todavía faltaba dar un paso más para que la *gracia,* la *religión,* quedasen expresamente sometidas a la *justicia,* a la *moral.* Este paso lo dió Kant al instaurar el primado de la razón práctica y el imperativo moral, montado categóricamente sobre sí mismo. La existencia de Dios, afirma, debe ser admitida no *para* la moralidad, sino *por* la moralidad. Dios no tiene otro papel en su filosofía que el de garantizador de la moral en el Más Allá, el de garantizador de que la *tarea infinita,* impuesta desde ahora, fáusticamente, al hombre, tendrá un sentido. Es lo que Kant llamó "la religión dentro de los límites de la simple razón".

El deísmo, la negación de la Providencia con su antecedente, la relegación ética de Dios, y con su consecuencia, la exclusiva atención a este mundo y el descuido y la preterición del Otro, constituían ya, de hecho, un "ateísmo práctico". Pero la implacable exigencia lógicomoral tenía que ir todavía más lejos. Un Dios que

gobernase el mundo tal como aparece gobernado—razonaban los deístas—, sería injusto. Sí; pero ¿sería menos injusto un Dios que se desentendiese de la clamante injusticia del mundo, injusticia a la que El mismo dió lugar al crearlo? Si el teísmo es imposible, no lo es menos, para un pensar racionalista y moralista, el deísmo. No queda, pues, más solución que el *ateísmo.*

A la negación de la existencia de Dios ha podido llegarse, y de hecho se ha llegado, por distintas vías. Pero la única que a nosotros nos importa aquí es la vía ética. Por respeto a la idea de Dios—ser infinitamente bueno, infinitamente justo—, es preciso negar su realidad; por respeto a su *esencia,* es preciso negar su *existencia.* No se trata aquí ni remotamente de un ateísmo fundado en agnosticismo o escepticismo; no se trata de una fría negación teórica, sino precisamente de una *denuncia* contra Dios, que empieza blasfemando de El para terminar encontrando en su inexistencia una exculpación. Todos los grandes ateos de nuestro tiempo, desde los personajes ateos de Dostoyevski y desde Nietzsche hasta Sartre, son lo contrario de unos escépticos: son *enemigos* de Dios. El ateísmo ético ha sido una tremenda lucha contra Dios desencadenada en nombre y defensa de una *moral separada de la religión.* Porque ya desde el siglo XVIII consideraban los "filósofos" que los justos son los que ajustan su vida a principios exclusivamente morales, en tanto que los "religionarios", como llamaba Bayle a los creyentes, eran los mantenedores de una inmoral superstición.

Mas también esta solución, que pretendía deshacerse de Dios reteniendo la moral recibida, se iba a revelar muy pronto como impracticable. En realidad, ya Nietzsche había sacado todas sus consecuencias al hecho trágico de la "muerte de Dios". Dios fué muerto, según hemos visto, por una inexorable—y, por supuesto, desquiciada—exigencia moral. Pero si Dios ha muerto, si no existe ya, entonces la moral carece de fundamento y "todo está permitido". La idea de justicia, como todos los presuntos "valores" eternos, es el reducto abstracto, la huella despersonalizada y "filosófica"—estadio metafísico de Comte con todo su sentido peyorativo—, que ha dejado, tras su paso por la Historia, Dios. Dios, veíamos al principio, antes de ingresar, encarnado, en la historia, fué presentido con nostalgia y esperanza. Ahora es ya, al menos aparentemente, la hora de su despedida, el "ocaso de los dioses". Pero si desaparece Dios, todo se torna relativo y puramente histórico, y así lo vió ya Santo Tomás, frente a toda suerte de platonismos, al afirmar, en la quaestio I de *De Veritate,* que ninguna verdad es eterna más que *secundum quod* está en la mente divina. Un ateísmo consecuente

desemboca, por tanto, en el derrocamiento nietzscheano de la moral, en el inmoralismo de André Gide, en la filosofía del absurdo de Camus, en el tremendo desorden moral de la filosofía de Sartre —el hombre como posibilidad pura, como libertad sin razón de ser—, en el nihilismo, que denuncia Heidegger como signo de nuestro tiempo: la destrucción no sólo de Dios, sino del lugar mismo que ocupaba, de este reino en el que, al decaer la fe, se han ido poniendo, como sus sucedáneos, las ideas y los ideales, los valores, la conciencia, la razón, el progreso, la civilización, la felicidad para el mayor número, la implantación de la justicia social, etc., etc. De todo eso, para algunos ya no queda nada. Y sólo se trata entonces, en un terrible *circulo in demonstrando*, por un lado, de reiterar que la "muerte de Dios" acarrea la disolución de toda moral firme y válida; pero, por el otro lado, de suministrar una prueba existencial de la inexistencia de Dios, mediante la mostración de que, en efecto, todo le está permitido al hombre. Este y no otro es el sentido de la apología filosófica del sadismo y de la toma en consideración de toda suerte de perversidades morales. El ateísmo actual ya no es ético, eticista, pero sigue siendo, y más que nunca, activo, voluntarista, militante. Persigue la destrucción de Dios.

Hemos asistido al fracaso de una religión separada de la moral y, más detenidamente, al fracaso de un moralismo religioso y de una moral desentendida primero de la religión y vuelta luego contra ella. Repitamos lo que al principio decíamos: la religión y la moral son distinguibles, pero no separables. La fe viva, la fe *caritate formata* se manifiesta siempre éticamente. Y la actitud ética, rectamente mantenida, tropieza siempre con su propio límite, que es, por la otra cara, el misterio. Frente al moralismo racionalista tenemos que aceptar el misterio. Al decir esto no me refiero, claro está, a nada mistagógico. Me refiero simplemente al misterio religioso, que está ahí, que nos acompaña siempre a lo largo de la vida, y que un día sin noche, un "gran mediodía", se encenderá de luz.

José Luis Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID.

SOCIOLOGIA RELIGIOSA DEL MARIANISMO HISPANICO

POR

A. ALVAREZ DE MIRANDA

La devoción mariana en España es un hecho tan ingente que penetrar en él es sumergirse en una selva: la literatura, el arte, el pensamiento y la vida social de la nación apenas poseen un capítulo que no contenga la presencia de la Madre de Dios. La devoción mariana se confunde casi con la historia de la cultura española.

Ahora bien: este fenómeno se da también en la historia cultural de otros países, como Italia, por ejemplo, o Francia, con inmensa cuantía. El estudioso de la religiosidad mariana se ve entonces obligado, a la hora de analizar el fenómeno español, a buscar, por debajo de la multitud de sus manifestaciones, sus rasgos típicos en relación con el marianismo de los otros pueblos. A la exigencia de una consideración cuantitativa del culto mariano español, se añade así la de una inspección cualitativa y diferencial. Las consideraciones siguientes sólo aspiran a sugerir rápidamente algunas zonas espirituales de la vida religiosa española, en las que parecen poderse discernir algunos de esos rasgos diferenciales, agrupándolos en torno a tres puntos de vista, a saber:

1.º Lo que llama la atención al estudiar históricamente el culto mariano en España no es sólo su espléndida floración en las letras, las artes, el pensamiento y la vida histórica española, sino también otro hecho que, en cierto modo, aparece como previo y más radical; a saber: la honda inserción y la tenaz persistencia de la religiosidad mariana en la infraestructura cultural española.

2.º En el resto de la Cristiandad, el máximo esplendor de la devoción mariana coincide con el Medievo, y, en cambio, a partir del Renacimiento, esa devoción se atenúa y debilita, sufriendo las mismas vicisitudes y disminuciones que afectaron a la religiosidad en general. En cambio, la devoción mariana en España, que durante la Edad Media española fué no menos intensa y floreciente que en Francia o en Italia, no sólo no disminuyó a partir del Renacimien-

to, sino que, por el contrario, creció y se desarrolló extraordinariamente en épocas ya plenamente modernas.

3.° Lo que da la medida de cómo la religiosidad mariana no fué en España un fenómeno de mera perduración medieval, sino una creación religiosa potente, original y moderna, es el hecho de que la religiosidad mariana hispánica contiene como vivencias religiosas, y en las formas más populares y divulgadas, el germen y la sustancia de lo que la moderna teología ha elaborado como tesis.

Veamos de glosar brevísimamente estas tres sugerencias.

* * *

I. Decíamos en la primera que un rasgo mariano típico de la estructura cultural española consiste en tener sus raíces en un estrato más profundo, que llamábamos la infraestructura cultural española. Merece la pena analizar este estrato y delinear su extensión y su contextura, dado que, en nuestra opinión, él constituye lo que cabría llamar el protofenómeno de la ulterior religiosidad mariana española. ¿En qué consiste? Cabría decir que en la incardinación de la devoción mariana en la tierra ibérica. Ya desde la Edad Media, el territorio español aparece constelado de santuarios marianos. Desde el punto de vista de la sociología religiosa ocurre que, desde la Edad Media hasta nuestros días, la Península Ibérica ha constituído algo así como un especial feudo de la Madre de Dios. Millares de santuarios marianos repartidos por toda la geografía española, cada uno con su propia advocación, convirtieron la nación en una gran constelación de pequeños feudos de María. Se pueden señalar perfectamente los límites geográficos de cada uno de esos feudos, que comprenden una comarca dotada de propia fisonomía. Algunos de esos santuarios, como Montserrat o Guadalupe, obtendrán con el tiempo una importancia muy superior a la regional; pero lo decisivo es ver cómo ya desde antes del año 1000 toda comarca tiene como protectora a una Virgen. Cada santuario regional mariano se comporta, desde el punto de vista funcional-religioso, como una célula mariana dotada de vida propia, o como una estrella de singular fulgor, y todos juntos componen un superior organismo o constelación. Es interesante ver cómo la Virgen fué ocupando la geografía de España, cómo se fundió con la entraña de la tierra ibérica región por región. Desde la más remota Edad Media, la España cristiana aparece así como una anfictionía mariana.

Es significativo, sobre todo, observar el arraigo casi telúrico de los santuarios marianos en España, en el seno de la tierra española. La historia religiosa de la España medieval, por otra parte, es un constante sucederse de apariciones de María o, para decirlo con el vocablo justo, de mariofanías. El trance guerrero de la Reconquista, los diarios peligros de la secular cruzada contra el Islam, fueron la ocasión de las divinas apariciones. Y al reconquistarse una por una las regiones de la España musulmana, se repiten hasta la saciedad los episodios del descubrimiento de imágenes de la Virgen, imágenes escondidas en la tierra bajo el dominio musulmán. La Virgen María reaparece así de las entrañas de la tierra que la había acogido, y de este modo se refuerza esa telúrica compenetración entre la *Gloriosa*, que es el epíteto más común hasta el siglo XIII para designar a la Madre de Dios, y el suelo ibérico. No hay provincia española que no posea varios antiquísimos santuarios marianos vinculados al recuerdo de una milagrosa mariofanía.

Los santuarios de la Virgen diseminados a lo largo de la geografía española suman varios millares. Y es interesante también observar cómo las más antiguas denominaciones de esos santuarios y de la Virgen correspondiente suelen ir vinculadas a un nombre de lugar. Análogamente, toda la flora ibérica ha prestado su nombre a la Reina de las flores, y así abundan en toda la Península santuarios elevados en honor de María bajo expresiones lingüísticas como la Virgen del Olivar, Nuestra Señora del Romeral, Virgen del Brezo y de la Aliaga, Nuestra Señora del Espino (o Nuestra Señora de Aranzazu, que en vascuence significa lo mismo), o la Virgen del Robledal, o de la Mata, o del Manzano, o del Madroño, o del Fresnedo, o del Pinar, o del Castañar, o de la Encina, o de la Junquera, o de cien más que encontramos no en un sólo lugar, sino en muchos lugares de la Península. Y otro tanto cabe decir del nombre de Nuestra Señora adscrito a realidades geográficas, tipo abundantísimo en España, como Virgen del Norte, Nuestra Señora de la Sierra, Nuestra Señora del Puerto, Nuestra Señora de los Llanos, Virgen del Valle, Virgen del Soto, Nuestra Señora del Tremedal, Virgen de la Hoz, Nuestra Señora de la Muela, Nuestra Señora del Collado. Y más significativos aún desde un punto de vista lingüístico, porque ya no se tratará de palabras originariamente latinas, sino de vocablos prerromanos e ibéricos, son esos santuarios marianos que llevan nombres alusivos a la geología peninsular, como Nuestra Señora del Cerro, Virgen de la Nava, Nuestra Señora del Guijarral, Virgen del Páramo, Nuestra Señora de

la Vega; palabras todas éstas, como es sabido, prerromanas, que no habían podido ser desterradas por el latín, pero que han sido exorcizadas y como cristianizadas por muchas decenas de santuarios marianos que llevan estos nombres. Pues bien: todas estas denominaciones, que existen en toda España, son una expresión lingüística de ese fenómeno religioso que denominábamos la incardinación de la Madre de Dios en la entraña de la tierra española, el telúrico arraigo de la *Gloriosa* en el suelo peninsular.

Ahora bien: estas expresiones sólo son un modo de hablar. Constituyen tan sólo una descripción, aproximativa y material, de una realidad religiosa: Si la Virgen María aparece como feudal señora de la tierra española es porque previamente fué erigida en Señora de los corazones. Que la Madre de Dios haya transfigurado con su presencia el suelo ibérico significa que la vida de los hombres que poblaron ese suelo estaba presidida por el amor, la veneración y la confianza en la *Gloriosa.* Esta es la verdadera raíz de la devoción mariana en España. Esta devoción no se acaba de explicar desde categorías históricas profanas, y, en cambio, se nos aparece como un designio providencial, confirmado, como veremos, a lo largo del tiempo. En todo caso, la prehistoria religiosa de la Península Ibérica es capaz de aducir un argumento negativo, pero importante, frente a los criterios racionalistas, que tienden a explicar el incremento del culto mariano en el mundo mediterráneo tan sólo como una prolongación de las divinidades femeninas paganas, y en especial del divulgadísimo prototipo de la Magna Mater, característico del mundo oriental, y de la antigua Potnia o "Señora", típica de las religiones mediterráneas.

Pues bien: frente a estas teorías, que tienden a convertir el culto cristiano a la Virgen en un mero fenómeno de adaptación y transformación, la prehistoria religiosa ibérica ofrece un argumento digno de consideración: precisamente en España, país de tan intenso arraigo mariano, resultan poco abundantes los cultos precristianos a divinidades femeninas. Lo que sabemos de la religiosidad ibérica ostenta una fisonomía poco reducible al tipo religioso de las divinidades maternas. Ni la mitología ni la iconografía autóctona peninsular ofrecen ese supuesto precedente que, según las teorías del evolucionismo religioso, explicarían el rápido incremento del culto mariano en los primeros siglos del Cristianismo. Quizá no pueda decirse otro tanto de las religiones mistéricas orientales, presididas por una divinidad femenina y maternal; pero su difusión en España fué más escasa que en el resto del mundo antiguo. Ni la diosa siria, ni la Gran Madre frigia, ni la Isis egipcia,

obtuvieron en la Península un desarrollo comparable al de otros países. Los documentos iconográficos y epigráficos existentes sólo revelan una localización, en el litoral levantino y meridional, de algunas de esas divinidades, acaso sobre todo de Isis. Pero estos cultos van vinculados a islotes demográficos, a veces de inmigrantes orientales, y se puede afirmar que penetraron poco en el interior de la Península.

Por otra parte, el historiador de las religiones que se acerque a estudiar el sustrato precristiano de la Península Ibérica tiene que reconocer que la psicología religiosa peninsular ibérica fué poco propensa a los desarrollos del elemento maternal y de la ternura, que constituyen el eje humano de la "religión de la madre". Mientras, por el contrario, otros ingredientes éticorreligiosos, como el sentido sacrifical de la vida, la propensión al holocausto, la ascética *devotio* y la *fidelitas* ibérica—que tanta admiración suscitaron en los historiadores romanos—, configuran desde muy temprano el *ethos* ibérico y crean un tipo de religiosidad que se desarrolla bajo formas rudas, heroicas y viriles. En cambio el elemento sentimental y afectivo dió lugar a menos expresiones religiosas, y no se polarizó, al revés de lo que ocurrió en el resto del mundo mediterráneo, en torno a la sacralidad del elemento maternofilial.

* * *

II. Pero vengamos ya al segundo punto antes señalado, esto es, al hecho de que mientras en el resto del mundo cristiano la devoción mariana aparece concentrada en la época medieval, en España, por el contrario, sobrepasa este período, y alcanza su máximo esplendor y originalidad en los siglos XVI, XVII y XVIII, esto es, cuando se acentúa en el mundo el proceso de secularización, característico de la Edad Moderna.

Lo singular y excepcional de España en esos siglos modernos se puede cifrar, por lo que al culto mariano se refiere, en dos grandes fenómenos; a saber: el proceso de teologización española de la devoción mariana y el proceso de expansión mundial, por obra de españoles, de esa devoción. Como veremos en seguida, ambos son inseparables, y, además, constituyen la prolongación espiritual de aquel enfeudamiento de la *Gloriosa* en la tierra de España, que fué, como veíamos, un hecho característico de nuestra Edad Media y de nuestra Reconquista.

Acabada la Reconquista y cuajado ya todo el territorio ibérico, hasta sus últimas comarcas, de santuarios de la Virgen, se inicia un

nuevo proceso mariano, que ya no será cuantitativo, sino más bien cualitativo: la tierra española está ya pletórica de santuarios marianos, y el proceso de enfeudamiento de la Virgen en el suelo peninsular parece haberse cumplido exhaustivamente. ¿Qué ocurrirá entonces? Entonces ocurre que se inicia otro magno proceso: la teologización popular del culto mariano. Nótese que, al hablar aquí de teologización, no aludimos tanto a las disquisiciones de los teólogos cuanto a la religiosidad colectiva. Fué esta religiosidad la que buscó, halló y multiplicó epítetos, atributos y advocaciones de la Virgen radicalmente nuevos y típicos del marianismo español. Si inspeccionamos qué nuevos santuarios, qué nuevas advocaciones y qué nuevas atribuciones marianas se desarrollaron en España a partir del siglo XVI—esto es, al filo de la secularización característica de la Europa moderna—, observaremos que las denominaciones topográficas son superadas por otro tipo de denominaciones conceptuales. Una de ellas será el de la consideración de la Virgen bajo la especie de la Concepción Inmaculada. Pero hay muchas más; hay tantas que es menester clasificarlas de alguna manera para no perderse en la selva teológica del entusiasmo mariano español.

Unas son preferentemente contemplativas. De entre ellas, muchas coinciden en poder de relieve, sobre todo, las categorías gloriosas y excepcionales de María: la Encarnación, la Anunciación, la Virgen de la Alegría, Nuestra Señora de la Majestad, la Virgen de las Maravillas, Nuestra Señora de los Milagros, que, como es sabido, son frecuentísimas a partir del siglo XVI. Lo mismo se puede decir de las advocaciones dolorosas, como Virgen de las Angustias, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de la Amargura, típicamente españolas. Y, por último, está el inmenso grupo de las advocaciones deprecativas, contemporáneas de las recién citadas y no menos numerosas que aquéllas. Tan sólo de Nuestra Señora de los Remedios, por ejemplo, existen en España muchas decenas de santuarios, y no creo que sean menos los de las advocaciones del mismo tipo, como Virgen de la Salud, Nuestra Señora de la Gracia, Virgen de la Misericordia, Virgen del Socorro, Nuestra Señora de la Clemencia, Virgen de la Guía, Nuestra Señora de la Merced, Nuestra Señora de la Consolación, Virgen del Amparo, Nuestra Señora de la Ayuda, Virgen de los Favores, Nuestra Señora del Patrocinio. Pues bien: los santuarios y advocaciones de este tipo, que sumados forman muchas centenas, datan, sobre todo, de los siglos XVI, XVII y XVIII, y se han sobrepuesto a lo ancho de España a las antiguas advocaciones, medievales y topográficas. Luego

aludiremos a los específicos contenidos teológicos de estas nuevas advocaciones; mas por ahora baste resaltar que el proceso de teologización de la devoción popular mariana es una realidad histórico-religiosa subsiguiente a aquel enfeudamiento que señalábamos como característico del momento medieval.

Pero lo típico del marianismo español en la época moderna no es tan sólo el proceso de profundización teológica, sino también la difusión de la devoción mariana a lo ancho del mundo. Por si fuera poco el destino mariólogo de España, en esos mismos siglos se cumplirá otro ingente destino, que necesitaría un neologismo para ser expresado, esto es, el destino *marióforo* de España. Saturada la tierra ibérica de santuarios y de devoción mariana, iniciado el proceso de profundización teológica de la devoción a María, los españoles realizaron la gesta, única en la historia del Cristianismo, de transportar a la Madre de Dios, en alas de su devoción, hasta el Nuevo Mundo. Y, una vez en él, asistimos de nuevo a la misma titánica tarea, ya cumplida en la Península, de incardinar en la tierra americana a la Madre de Dios, de convertir también el nuevo continente en feudo de María, entronizando a la Virgen en la entraña telúrica del Nuevo Mundo. Ciudades, ríos, montañas, golfos, islas, regiones enteras, son bautizadas con nombres de María. Todavía hoy, las capitales de tres Repúblicas hispanoamericanas, Buenos Aires, La Paz y Asunción, llevan nombres marianos, pues la capital de la Argentina se fundó bajo la advocación de Nuestra Señora del Buen Aire—patrona del navegante—, y la de Bolivia se llamó no simplemente La Paz, sino Nuestra Señora de la Paz. Basta ojear el mapa de América para ver cómo en Méjico hay una bahía de la Ascensión y una ciudad de la Concepción, y en Paraguay otra llamada Villa Concepción, y otra ciudad denominada también Concepción en Chile, y otra en Bolivia, y otra en Argentina, y otra en Paraguay. Un archipiélago de Chile se llama archipiélago de la Madre de Dios; un río de Bolivia se llama también río Madre de Dios, y la selva del interior del Perú se denomina también bosques de la Madre de Dios. Ciudades con el nombre de Carmen florecen también toda América (sólo en Bolivia hay dos), y los montes, ciudades, golfos y lagos llamados de Santa María son tantos, que la lista resultaría demasiado monótona. Nótese que estas advocaciones son ya advocaciones típicas de la etapa teologizadora del marianismo español; pero nótese también cómo persiste la antigua voluntad de convertir la tierra en feudo de María.

Y, sobre todo, adviértase el signo y el valor de este gigantesco traslado de la devoción hispanomariana al Nuevo Mundo, de esta

auténtica *mariofonía*. No es un azar que la nave española de Colón se llamase, también ella, la *Santa María*. La nave más gloriosa que ha existido en la historia del mundo ha sido una nave española bautizada con el nombre de la Madre de Dios. La grandeza de la Virgen consiste en haber llevado en sus entrañas a Dios y en haber sido el receptáculo del misterio de la Encarnación. Con la proa hacia el nuevo continente, aquella nave española llamada *Santa María* actualizó de nuevo en la Historia el divino misterio de la Encarnación del Verbo. En el diario escrito de puño y letra por Cristóbal Colón se narra cómo los marineros españoles cantaban todas las tardes sobre la cubierta de la *Santa María*, en medio de la pánica inmensidad del mar desconocido, la *Salve Regina*. Lo mismo ocurría en las naves españolas que dieron por vez primera la vuelta al mundo. La Madre de Dios en la tierra, la Madre de Dios sobre los abismos del mar, llevada en alas de voces, de naves, de corazones, de palabras españolas. Si la moderna teología ha adoptado las palabras de mariología y mariólogo para expresar el misterio de la Madre de Dios, la historia de la Iglesia podría adoptar las palabras mariofonía y marióforo para expresar la empresa mariana de España.

El pueblo español ha resultado ser un pueblo marióforo por excelencia. Ha llevado a la Virgen por el mundo y continúa llevándola de otro modo: incrustándola en la propia persona, como nombre propio. Lo que sigue caracterizando hoy día los nombres españoles es que son en gran parte marióforos. No menos del 80 por 100 de las mujeres españolas llevan el nombre de la Virgen (1); todas las advocaciones marianas mencionadas, como Concepción, Encarnación, Angustias, Dolores, Soledad, Remedios, Mercedes, Amparo, Rosario y otras semejantes, son, desde el siglo XVI, características de la mujer española. Esto para no hablar del fenómeno, también predominantemente español, de los nombres compuestos de varón con elemento mariano, costumbre generalizada en España como en ningún otro país. Si hubiera tiempo para analizar cumplidamente el fenómeno de la mariofonía onomástica española, llegaríamos a

(1) Parece increíble que un lingüista tan avisado como Dauzat haya llegado a decir, hablando de España, que *le fait sociel le plus curieux est l'interdiction qui frappe en general Marie*, y que *le nom de la Vierge est taboue* (A. Dauzat: *Les noms de personnes*, pág. 45. París, 1950). El ilustre estudioso ha confundido el fenómeno de la supersaturación del nombre de María, que ha echado mano de una adición de elementos nominales complementarios, el de las diversas advocaciones, con el de la interdicción. Aparte de que la llamada tabuación onomástica no es frecuente en España (el nombre de Jesús, por ejemplo, es normal en nuestro país e inexistente en otros), lo que los nombres femeninos españoles demuestran procede de raíces psicológicorreligiosas diametralmente opuestas a las que determinan los tabús.

conclusiones muy significativas: así, por ejemplo, el hecho de que la saturación de nombres femeninos marianos como los ya citados ha dado lugar, a partir del siglo XIX sobre todo, a la búsqueda y adopción de otros nombres marianos sacados de los viejos santuarios vinculados a un nombre geográfico. La consecuencia es que los viejos nombres de lugar, ya transfigurados por la Virgen, como Nuria, Aránzazu, Almudena, Puy, Begoña, Itziar y otros semejantes, que originariamente fueron meros toponímicos, han llegado a convertirse en España no sólo en nombres propios, sino en nombres propios marianos. A quien no esté versado en lingüística, estos hechos quizá le parezcan triviales o intrascendentes; mas para el lingüista tienen un inmenso valor y revelan hasta qué punto las leyes universales del lenguaje y del uso onomástico han sido modificadas y, en cierto modo, revolucionadas en España por obra de la devoción mariana. La historia de la marioforía española se nos presenta, a través de estos nombres de lugar, que primeramente fueron transfigurados en nombres marianos y después han sido trasladados a la persona en calidad de tales, como una grandiosa marea devota; como un flujo y reflujo de la devoción mariana, que, habiendo anegado primeramente los corazones, se proyectó sobre la tierra y de la tierra ascendió nuevamente hasta las personas; como una sístole y diástole incesantes; como una total marioforía, que anega y transfigura la geografía y la Historia, circulando incesantemente como el torrente sanguíneo que irriga y vivifica el organismo.

* * *

III. Pero vengamos a la tercera sugerencia. Decíamos en ella que la religiosidad mariana hispánica contenía en sí misma desde antiguo, como creencias y vivencias, el germen y la sustancia de lo que la Iglesia y la moderna teología profesan hoy como dogmas o como tesis teológicas. Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, recientemente formulados por la Iglesia e insistentemente profesados y vividos de antemano por los españoles, constituyen el caso más patente de esta anticipación vivencial española, de esta madrugadora teologización de la devoción a la Madre de Dios.

El principio mariológico, llamado de la singularidad y trascendencia de la Madre de Dios, que la considera como criatura singular, superior y trascendente respecto de todas las otras criaturas, y dotada por ello de privilegios también singulares y trascendentes, venía siendo vivido por la religiosidad española unánimemente

desde la Edad Media, y la creencia en la preservación de María del pecado original y de su Asunción en cuerpo y alma al cielo no son sino la concreta explanación teológica a esa singularidad y trascendencia de la Madre de Dios.

Otro de los principios teológicos de la mariología, el de la analogía, que se basa en la consideración de cómo entre los privilegios de la humanidad de Cristo y los de María existe una verdadera analogía, ha sido vivido también intensamente por la devoción mariana española. Bastaría para demostrarlo el ingente número de advocaciones de María inventados en España, y cuyo rasgo característico es la extensión a la Madre de Dios de propiedades que convienen *primo* y *per se* a su Divino Hijo. Así, por ejemplo, junto a la consideración de Cristo como Buen Pastor, florece en España por analogía la advocación mariana de la Divina Pastora; junto a la consideración de la Divina realeza de Cristo, florece la advocación de la Virgen de la Majestad; junto al Señor de la Paz, Nuestra Señora de la Paz, y junto a los nombres evangélicos de Cristo como Luz del mundo, Camino y Guía, las advocaciones marianas, florecientísimas en España, de Nuestra Señora de la Luz, Virgen de la Guía, Nuestra Señora del Buen Camino (o, simplemente, del Camino), Nuestra Señora de la Providencia, e incluso, y a pesar de la aparente inadecuación verbal del epíteto, Nuestra Señora del Patrocinio.

Y ¿qué decir de otro de los principios fundamentales de la moderna mariología, el principio llamado de la asociación, que considera a María como asociada a la obra de la Redención, a manera de Corredentora? En ningún país han florecido tanto como en España las advocaciones alusivas a la presencia de María en la pasión de Cristo. Junto al "varón de dolores", la devoción popular española ha tenido una hiperestésica conciencia religiosa de María como Señora de los Dolores, de las Angustias, de la Amargura, de la Soledad. Pensemos un momento en toda la escultura española, que es hasta el siglo XIX, como es sabido, una escultura exclusivamente religiosa. ¿Cuántos millares de imágenes de María, existentes en cada ciudad, en cada región, en cada aldea española, representan a María, no diré como protagonista, pero sí como deuteroagonista del Misterio de la Pasión, atravesada, como el Divino Hijo, por todas las espadas del dolor? Pensemos en la Semana Santa de los pueblos y ciudades españolas: junto a las innumerables imágenes del *Christus patiens* están las no menos innumerables de *María patiens*. La Pasión Redentora de Cristo es pensada y sentida siempre por los españoles como Pasión también de María.

Acaso no hay hoy día en el mundo espectáculos de fe colectiva como los de la Semana Santa española, ni evocaciones tan patéticas como esas evocaciones españolas de la Pasión Redentora. Millares de imágenes de María asocian plásticamente a la Virgen con el Redentor. Decenas de millares de españoles llevan al hombro esas imágenes de María Corredentora. Ante tal espectáculo, ¿cómo no recordar, una vez más, el destino marióforo de la religiosidad española?

Pero vengamos a otro de los principios fundamentales de la mariología, a saber, el de María como mediadora, tan combatido por los protestantes, y como dispensadora de gracias. Si algún valor puede tener una estadística de las advocaciones marianas españolas, podríamos afirmar, con cifras en mano, que las más numerosas son aquellas que llamábamos de carácter deprecativo, que erigen a la Madre de Dios en mediadora, dispensadora e intercesora, como Nuestra Señora del Remedio, de la Consolación, de la Gracia, de la Salud, de la Misericordia, de los Favores, del Amparo, de la Compasión, del Socorro, que en España florecen hasta el punto de haberse convertido, únicamente en España, en otros tantos nombres marióforos de mujer. Habría que tener muy poca sensibilidad religiosa, y hasta cultural, para no quedar atónitos ante el espectáculo de la secular deprecación española a la Madre de Dios; ella encauza y polariza la máxima parte de las plegarias que desde el solar hispánico se han alzado y siguen alzándose hasta el cielo como una irresistible columna de amor. El sentido de la vida humana como realidad precaria, consecuencia del pecado original, ha resultado inseparable, en la religiosidad española, de la devoción hacia la única criatura preservada del pecado original mismo, cuya naturaleza, exenta de toda humana precariedad, resultaba especialmente adecuada para escuchar la voz de quienes, sintiéndose seres precarios, le elevan sus preces.

Y, todo sumado, la devoción mariana española constituye un ingente monumento de esa concreta especie de culto que la teología católica reclama y atribuye a la Madre de Dios, esto es, la hiperdulía. El pueblo español ha caminado por la Historia como un superesclavo de la *Gloriosa.* A ella, que se proclamó esclava del Señor, *ancilla domini,* ha querido imitarla convirtiéndose en esclavo suyo. Históricamente es impresionante esta voluntad de esclavitud en un pueblo como el español, que humanamente y por temperamento se ha mostrado siempre como uno de los pueblos del mundo más fieramente independiente y más inasequible a la servidumbre. He aquí un pueblo de gentes arrogantes y de hidalgos

altivos convertidos ante la Madre de Dios en un pueblo de esclavos. ¿Qué puede hacer un esclavo por su Señora? ¿Entronizarla en la tierra en que vive? Pues eso hizo el pueblo español con María. ¿Declarar su país y su persona feudos suyos? Esto es literalmente lo que ha ocurrido en España con la *Gloriosa.* ¿Llevar sobre los hombros por el mundo a la Señora? Pues este es el exacto sentido de la mariofería hispánica. ¿Tomar el nombre de ella e incrustarlo en el propio? Tal ha hecho la onomástica española.

Cabe resumir en una palabra toda esta esclavitud, y ese tenaz feudalismo espiritual, y esa ardiente mariofería, y aquella anticipadora teologización, y la invariable fidelidad: diríase que la Virgen se ha convertido en la *vida* misma de ese pueblo. El pueblo español ha vivido desviviéndose por la Madre de Dios. La ha instalado junto al eje de su ser religioso y la ha convertido en vida suya. La oración más bella inventada por los hombres a la Virgen, la *Salve Regina,* de la que algunos consideran como autor a un español del siglo XI, llama a la Virgen "vida": *Vita, dulcedo, spes nostra, salve.* Es una sorprendente invocación que no existe entre las letanías, donde la Virgen es llamada de muchos modos, que parecen apurar exhaustivamente su gloria; pero donde no se la llama, sin embargo, vida. En la *Salve,* sí: de las nueve primeras palabras que forman el primer arco majestuoso por el que se penetra en esa oración, la palabra *vita* ocupa el centro, el eje de simetría, como una clave de ese arco. Así ha ocurrido también en la religiosidad española, elevadora de tantos monumentos marianos: la Madre de Dios, sentida como Vida, ha operado como una clave vital de la existencia hispánica y ha impregnado de sí misma infinitas vivencias españolas. Todos los pueblos cuya historia está vinculada al Cristianismo poseen espléndidos monumentos de religiosidad mariana. España, que en este sentido no aparece precisamente como inferior a ninguno de los pueblos de análoga fisonomía cultural, parece ofrecer al mismo tiempo modalidades especiales, cuya estructura y función arguyen una más intensa y original religiosidad, un dinamismo y vitalidad que hace del solar hispánico una especie de adelantado, desde el punto de vista de la sociología religiosa, de la mariología como corriente teológica característica de los tiempos modernos.

Angel Alvarez de Miranda.
Director del Instituto Español de Lengua y Literatura.
Via della Rotonda, 23.
ROMA.



Tomás Garcés

DIEZ POEMAS

1

VIDA DE NIÑO

Sabor de menta, chimeneas altas,
trajín del muelle al volver del colegio.
La carga de algarrobas al pie de la cadena
que cuelga inerte de la vieja grúa.

Y si ha llovido, entre los adoquines
con manchas irisadas que maltratan
los carros del carbón, la primavera
deja el regalo de una hierba limpia:
lágrimas de la lluvia, aire del sol,
¡oh alegre primavera de la vida!

También cuando el fanal la noche enturbia
con oleaje sombrío
—calle cerca del mar—,
la voz del grillo en su prisión de corcho
y el fino parpadear de las estrellas.

Vida infantil, cadena de prodigios.
Prodigio antiguo que devuelve el aura
o que un perfume sin querer descubre
como el pendón que arranca de las sombras
la luz furtiva de las caramellas.

2

YUNQUE Y MARTILLO

A medianoche,
el yunque y el martillo aún suenan.
La voz de plata va
por el aire, delgada campanilla.

Yunque y martillo, martillo y yunque;
el cielo es de cristal.
No sé quién forja. Viene de muy lejos
el son con flores y alas.
El eucalipto del jardín
prendió la luna entre sus ramas.
Yunque y martillo. Un golpe aún
que el terciopelo apaga.
La noche gira hendiendo el mar
lo mismo que un bajel lleno de luces.

3

PLAZA DEL SUEÑO

¡Oh la soñada plaza
desierta, silenciosa, con sus porches
y aquel afán de alas que tenían
la cornisa y los capiteles!

¡Plaza desnuda abierta al cielo pálido!
Como una estrella fría a la deriva,
así se hunde en el río de mis sueños.
¿De dónde viene, adónde va, qué quiere
de mí con su insistencia? ¿Qué aventura
en sus gradas habré acaso vivido
o qué hechizos me aguardan
en esa plaza fiel
que vuelve siempre y, si la sueño, sólo
sé de ella que es la plaza de mis sueños?

4

MARKTPLATZ

Tras la baranda del balcón más alto,
bajo la gran flor del reloj,
cual si la plaza no existiera,
cuatro músicos
tocaban lentas melodías
de cara a un cielo virginal.

Iba la gente lenta y grave
sin oírlas, pero a compás
de aquellas músicas que henchían
con embrujo mi corazón.
El sol sus fugaces espejos
improvisaba en el metal.

Gris devaneo de la plaza,
saltos de la sombra y el sol.
No hay nadie que mire a los músicos,
perdidos en su barca frágil,
náufragos de aquel globo de luz.

Nada más la estatua de bronce
en la fatiga del laurel
a mi lado se estremecía
cuando, debajo del reloj,
tras la baranda del balcón más alto,
la trompeta y el cornetín
impusieron al aire un trémulo
ritmo antiguo de procesión.

5

A UNA NIÑA MUERTA

Tenías que extinguirte, ¡oh flor maravillosa!,
transitorio alabastro extendido entre lirios
y sonriendo aún, para decirnos, lejos
del calor de la vida, que la muerte es verdad.

A través de tus cuentos de hadas te seguimos;
y la lluvia, las ramas y el olor del jardín
hacen más vacía la tarde
y nuestras pajaritas de papel más crueles.

6

CANCION FIEL

Un aire frío dispersó
las flores del almendro;
pero el viento nos dejará
esa flor de romero.

Huye la nube en el azul;
y la luna, despacio.
En tu sonrisa, espejo fiel,
se duerme el tiempo esclavo.

Oiremos el río al pasar,
río abajo, las aguas.
Ya sé yo lo que ha de morir
y lo que nunca pasa.

7

RONDALLA

Siete caracolitos van
al país de los pobres.
Con la casa a cuestas así
andan ellos de torpes.

En cuanto llegan allí ven
la acequia seca, el yermo
y los niños de mal color
y en los techos los cuervos.

Los caracoles sin saber
lo que dar a los pobres,
un riel de plata nada más
en cada puerta ponen.

8

PUENTE COLGANTE

Puente colgante, un águila de hierro
vigilaba tu entrada. El río
resbalaba sin fin, y un viento frío
mecía el águila de hierro.

Las aguas de oro, un álamo lejano,
partía en el crepúsculo gemelas.
Solo en el puente estaba yo. La mano
añoraba cuerdas y velas.

Y bajo otra águila real
el puente un pedregal abría.
Las zarzas en el pedregal
eran toda mi compañía.

Pero mi corazón lleno de ti
llenó de ti las soledades hondas;
un aliento el espino enterneció
y floreció las ramas del silencio.

9

JARDIN

En medio de un bello jardín
te sitúa mi fantasía.
Allí las flores del jazmín
son estrellas durante el día.
La brisa agita al despertar
las campanillas. En la tierra
los gladiolos sin vacilar
hunden sus espadas de guerra.
Está el romero a tus pies. Hay
rosales abriendo el capullo;
y para unirlo a tu voz trae
un hilo de agua su murmullo.

Magnolia, violeta y clavel
sueñan con morir en tu mano
y, corona de este vergel
donde ningún azul iguala
el de tus ojos, como un ala,
el aliento del mar lejano.

10

PRIMAVERA INUTIL

El mundo es verde: el joven
abril los pies te besa,
laberinto de mármol
que vigila el ciprés.
Espuma del olvido
que asedia y no penetra
la vida alrededor:
las losas siguen siempre yertas.

A la herida del árbol
asoman savias nuevas.
En el silencio, el polvo
me parece latir.
Navegan por el aire
campanas, humaredas
y un perfume de azahar.
Las losas siguen siempre yertas.

¡Oh primavera inútil!
Sólo una abeja vuela
entre las frías losas
en la colmena azul.
Destila miel del tiempo;
y aunque el silencio impregna
del color de esa miel,
las losas siguen siempre yertas.

Versión castellana de
Juan Ortega Costa.
271 Avenue Louise.
BRUXELLES.

LA COOPERACION INTERNACIONAL Y EL MUNDO HISPANICO

POR

CARLOS LACALLE

Encontrar una fórmula capaz de vencer los intereses y limitaciones del espíritu local o nacional, para integrarlo en una empresa de solidaridad universal o regional, no constituye un problema nuevo. Está planteado desde hace cinco siglos, y se agudiza en dos tiempos históricos: cuando la Reforma rompe el universalismo cristiano y durante el largo siglo que va desde la emancipación americana hasta nuestros días.

Las ideas de Balde sobre la alianza de los pueblos católicos y el proyecto para una federación continental europea, preconizado por el rey de Bohemia, Jorge Podiebrad, suenan a utopía en el siglo XV; pero anuncian la doctrina del derecho de gentes, creada por Vitoria, sostenida por Vives, completada por Suárez y Mariana y pragmatizada por Grocio. Esta doctrina y la riqueza de hechos que ofrecen dos siglos de alta tensión intelectual dan nacimiento a la idea de una Sociedad de Naciones que establezca una inteligencia internacional, ya sea en el orden político o en el económico. Sully propone la creación de una anfictionía europea, fundada en el equilibrio de las potencias europeas, con exclusión de Rusia, y Cruceo proyecta una liga de naciones, basada en la libertad mercantil. Todo esto queda en el plano de las especulaciones; pero en lo profundo de la conciencia europea circula una corriente que aflora entre las contiendas mundiales del siglo XX y da lugar a la creación de la Sociedad de Naciones, que acuña el concepto de *cooperación*, y a las organizaciones creadas al final de la última guerra. Durante la égida de la Sociedad de Naciones, la cooperación de tipo político y económico fracasa; la intelectual se diluye en reuniones y conversaciones entre personajes seleccionados según el gusto francés, que concede, despóticamente, las patentes de intelectualidad; la técnica se intenta en forma restringida, aun cuando deja establecidas dos entidades que resistirán al hundimiento general de 1939: la Oficina Internacional de Trabajo y la Oficina Internacional de Educación. El teoricismo de los dirigentes de 1920 había olvidado en sus pactos e instituciones que la

Historia no es mera síntesis, y que el mundo, según el título feliz de una obra hispanoamericana, es "ancho y ajeno".

Sobre bases más amplias que las establecidas para la "paz ilusoria" de 1919, pero con fundamentos tan ingenuamente pragmáticos como la Carta del Atlántico, resurge, en 1945, el movimiento de cooperación internacional. La Organización de las Naciones Unidas se tambalea, más que asienta, sobre dos principios contradictorios: el de la paridad democrática, que rige el funcionamiento de la Asamblea, y el de la "unanimidad de las grandes potencias", que caracteriza al Consejo. Si en el orden político y económico, la O. N. U. no constituye ningún progreso con relación a la antigua Sociedad de Naciones, es evidente que sus instituciones especializadas para la cooperación intelectual y técnica se están afirmando sobre la realidad. Se ha señalado que estas organizaciones están mal coordinadas, que sus lazos con la O. N. U. son débiles y que no incluyen a todos los signatarios de la Carta suscrita en la Conferencia de San Francisco. Acaso en estas aparentes fallas resida la eficacia de instituciones que se van desarrollando con autonomía, y de las cuales nos interesa, especialmente, la Unesco.

La acción de la Unesco, como centro de cooperación internacional, ha estado dificultada por varios factores, como son: un confuso universalismo, casi babélico, que se resiste a aceptar el hecho de los bloques culturales; el estilo, casi esotérico, de su funcionamiento burocrático, y el "empirismo lógico", que sistematiza su actividad. Pero, desde los años iniciales, en que fué dirigida por Huxley, la Unesco ha ido perfeccionándose, y hay que acreditarle, en la actualidad, una mayor eficacia en sus trabajos, una creciente flexibilidad para considerar los distintos grupos culturales y los diversos sistemas ideológicos, y una elástica actitud para atender a través de sus servicios las necesidades de ayuda técnica reclamadas por sus sesenta y nueve Estados miembros.

* * *

El desgarramiento producido en Hispanoamérica, como consecuencia de su emancipación, planteó para sus países una situación parecida a la creada en Europa a raíz de la ruptura de su unidad cristiana. Pocas veces se habrá dado en la Historia un grupo de pueblos que, como el de Iberoamérica, tenga mayor predisposición para establecer un sistema de cooperación internacional. Fundamentos religiosos, cultura, lengua, experiencia de vida comunitaria dentro de la ordenación espiritual y administrativa de sus metró-

polis peninsulares, mestizaje liberador de toda tentación racista, todo ello significa aptitud, tendencia y disposición para el entendimiento mutuo y la solidaridad. No obstante, el espíritu de cooperación iberoamericano fué obstaculizado o deformado. La separación tajante de sus metrópolis, que eran sus naturales centros de intervinculación, no fué un simple traumatismo y sí una situación prolongada, hasta el punto de caracterizar un período histórico de más de cien años. Las potencias colonizadoras del siglo XIX, Francia e Inglaterra, así como las fuerzas del capitalismo industrial y financiero, trabajaron unidas para quebrar todo intento de asociación política o económica entre los "Estados desunidos del Sur". Las luchas intestinas, provocadas por la gesta institucional, crearon un sentido nacionalista áspero y defensivo, provocando un estado de introversión, que se legitimó ante la política intervencionista de los Estados Unidos. A finales del siglo XIX, cuando el positivismo había ganado a las clases dirigentes de Hispanoamérica, se crea el primer centro de cooperación continental: la Unión Panamericana, sostenida, mantenida y utilizada por los Estados Unidos para servir a la política panamericana, que era corolario del monroísmo aislador con respecto a Europa y del "Destino manifiesto", base conceptual del imperialismo norteño. Las Conferencias panamericanas y la Unión escamotean los problemas reales de la vida iberoamericana, so pretexto de separar las cuestiones culturales y jurídicas de las políticas y comerciales. "*No political questions are to be discussed*" fué la consigna dada por E. Root ante los esfuerzos hispanoamericanos para anular el intervencionismo.

Lo que el sistema de la Unión Panamericana negaba a Hispanoamérica, ésta lo esperó de la Sociedad de Naciones; que aquella esperanza fué defraudada, lo demuestra que Méjico no fué invitado a integrarla, y que se van retirando de ella, sucesivamente: Argentina, en 1920; Perú y Bolivia, en 1921; Costa Rica, en 1924, y Brasil, en 1926.

Desde las vísperas de la guerra de 1939, Estados Unidos trata de vigorizar el sistema panamericano, que se consolida, jurídicamente, en la Organización de los Estados Americanos. A la altura de la X Conferencia Interamericana, celebrada en Caracas, no se han salvado los vicios originales del Panamericanismo.

Con tanta lealtad como poca ilusión, Hispanoamérica integra la O. E. A. y la O. N. U. De la primera sólo recoge los frutos de reuniones de dirigentes y la actividad de la División de Cultura, cosecha muy menguada en relación con sus necesidades y anhelos de cooperación; de la segunda, los servicios de las instituciones es-

pecializadas, y especialmente de la Unesco, en cuyo Consejo Ejecutivo hace sentir su voz.

En materia de cooperación política y económica, poco o nada puede esperar Hispanoamérica de organizaciones en las cuales no se acepta, como principio, el reconocimiento de su personalidad comunitaria. En lo que respecta a cooperación intelectual, no conviene a su esencia cultural ni el intelectualismo predominante hasta 1939 ni el pragmatismo instrumentalista, que signa de biologismo las directivas ideológicas anglosajonas.

Hacia 1946, núcleos universitarios, surgidos simultáneamente en todos los países hispanoamericanos, intentan un sistema de cooperación intelectual fundamentado en la común filiación hispánica o ibérica. De ese intento, formalizado en las reuniones celebradas en El Escorial en julio y agosto de 1946, nace el Instituto de Cultura Hispánica, el sistema de Congresos Interiberoamericanos y los centros de información, documentación e intercambio, así como las Oficinas Técnicas de cooperación en materia de educación, seguridad social, derecho internacional, estudios históricos, arte, economía, emigración y Banca.

El sistema se pone en marcha en 1939, y con carácter no gubernamental o semigubernamental va recibiendo la colaboración privada u oficial de sectores cada vez más amplios de las fuerzas vivas iberoamericanas. Como características inéditas y originales de este régimen de cooperación hay que señalar tres: su adecuación a las necesidades auténticas y a la idiosincrasia de los pueblos iberoamericanos, bajo cuya amplia denominación se incluyen los países americanos de habla española y portuguesa, Filipinas, Portugal y España; responder a las exigencias de la personalidad nacional de todos los países de su bloque cultural, sin estar al servicio de los intereses o aspiraciones hegemónicos de ninguno de ellos; ofrecer su colaboración, como expresión de la comunidad cultural iberoamericana, a todos los organismos de cooperación internacional intelectual o técnica, ya sean dependientes de la O. E. A. o de la O. N. U.

El espíritu hispánico no admite la proposición spengleriana de que "no hay validez universal fuera del círculo a que pertenece la cultura que ha engendrado las ideas", y frente a ella opone la solidaridad del género humano en el tiempo y el espacio dentro de la economía cristiana de la vida y la Historia.

Carlos Lacalle.
Colegio Mayor "Guadalupe" (C. Univ.).
MADRID.

LECCIONES PARA EL HIJO

POR

LUIS FELIPE VIVANCO

(LECCIONES SALTEADAS)

El alma, el alma vence...
ANTONIO MACHADO

....

[1]

ALELUYA

Siempre en falta con gruesos, melifluos personajes. Siempre sin hacer caso de sus muchos trajines (su importancia)—sus muchos trapos sucios: musas, atrevimientos, pezoncillos—; pero llevando dentro la estructura total de mundo y alma de un Bach y de un Vivaldi.

No dejes que te achiquen, que te dejen sin olas o desvanes ajenos—y soñados: visitados en sueños—por los que corren los ratones. Ten dureza—y desprecio de otras horas—y un ámbito parado, pero activo de veras: actividad de troncos, de ramas sobre el cielo, de luz aposentada, viviente entre las ramas. Actividad de rocas—en sus formas latentes y recién encontradas—, de violentos barrancos deslumbrando de piedra, de praderas de hierba menuda en la montaña.

Siempre llevando dentro tu fatiga (y tu clave). Siempre en tensión más amplia (siempre más cerca y más unido con huertos aún silvestres, sin llegar a jardines). Siempre con sal del mar salpicando las rocas. Siempre con mundo abierto de equilibrio de dólmen, de cabeza de cabra—de Picasso—(cabra mediterránea y anterior a los griegos). Siempre sin hacer caso de las voces y cacareos, de los gestos y posturas que sobran—¡aleluya!—en la falta de importancia total de la mañana.

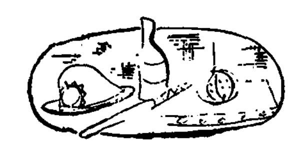
RITMOS

Se entra en la vida sin querer y ya no se puede salir nunca de ella. (¿Y en qué otra parte, que no fuera la vida—o que no fuera la muerte—, podríamos entrar todavía?) Se entra en la vida sin mirar y no se mira nunca, o casi nunca. Porque el caso es coger un ritmo cualquiera y no perderlo (no soltarlo) nunca. Cargado con tu propia voz—tu propia independencia—, de pronto la oyes tan lejos como el que más... Porque si perdieras el ritmo te pondrían mala nota, como en la gimnasia al aire libre—y tal vez tiritando—en el patio del colegio.

Pero ¿cuándo has entrado? Y ¿cómo, de qué manera, has cogido el ritmo? Se entra—o no se entra—desde antes de entrar, desde los juegos infantiles (que no suelen ser tales juegos, ni infantiles tampoco). ¡Y menos mal que dejamos que el ritmo nos lleve por las calles y nos acerque a las taquillas y a los anuncios luminosos! Y menos mal que el ritmo llega a dejarnos sin colocación posible en la orilla sombreada de un arroyo, porque ¿qué iba a ser prácticamente de nosotros, colocados allí, fuera del ritmo, para aprender la importancia del álamo soñoliento de estío y de sus horas atirantadas?

Cargado con tu propia voz, ¡cámbiala pronto por otra; mejor dicho: por la de todos, por el ritmo de todos! Después de largos años y largas cicatrices (nadie más que yo, por su falta de anuncios y de reverencias, ha tenido la culpa), sólo se debe ser —¡oh lisos pavimentos!—partidario del ritmo. De lo que todos somos —y dejamos de ser—en el ritmo (sin bailar todavía).

Y cuando empiece el baile—sin ser de raza negra, ¡cómo nos gusta el baile!—, cuando empiecen los contagios, los alientos, las tibias agrupaciones del baile, es que el ritmo se quita su máscara casera y callejera, que aceptamos nosotros lo específico humano —nuestro animal consciente—, lo que al compás del baile no se equivoca nunca.



[3]

MISTERIOS

¡Aprieta fuertemente contra tu corazón este cuadernillo con tapas de cartón azul! Aprieta el cuadernillo de todos mis paseos. Pero apriétalo sin leerlo. Porque no te hace falta. Porque todo es misterio. Toda la realidad (vivida tal vez con el disgusto de que sólo sea ella).

Misterio del camino del cementerio nuevo. Y del cielo del crepúsculo, y de la luna creciente de fines de junio sobre la masa oscura de los pinos del monte. Y de la inmóvil silueta de la sierra de todas las tardes sobre el cielo naranja. Y de otras laderas de encinas y sembrados que hay más cerca. Y de la manera de pertenecer—tan sin remedio—a ellas. Y de la ligera hondonada, en la que empieza a hundirse el camino (entre laderas amarillas—de tallos cortos de espigas ya segadas—entrando en la noche). Y del redil de cuerdas y de palos, con las ovejas dentro. Y del perro pequeño del pastor que ladra escandaloso, por oficio. Y del arroyo sin agua —que sólo es humedad, y un poco de verdura, un matorral de juncos que huele dulcemente—en la parte de abajo, donde el camino cruza la vaguada y se pone a trepar por la otra vertiente. Y del talud de tierra amoratada y sus matojos polvorientos que llegan hasta el borde de los surcos. Y de los primeros grillos que empiezan a cantar en los surcos. Y de la figura oscura de ese cazador que vuelve de la caza y se cruza con nosotros sin que sepamos quién es ni adónde va (ni lo que ha cazado). No le vemos el rostro. Apenas si oímos su voz en el breve saludo. Y del monte de caza, cuando ya estamos cerca, con el ladrido lejano de otro perro y una casa lejana que no se ve, pero sabemos dónde está, y desde ella ladra el perro. Y de los silbidos límpidos y espaciados de un buho. Y de la caza nocturna de ese buho en el monte. Y de los dos gatos monteses que dicen que hay en el monte. Y de la caza nocturna de esos gatos...

Misterio de volver por el mismo camino, ya de noche, dándole la espalda al monte. Misterio de la tapia del cementerio, cuando pasamos junto a ella... (Misterio de dejar a nuestra espalda el monte, y el buho, y los vivares, y los pinos del monte, y el cementerio entre sus tapias, y la ceja dorada y mantecosa de la luna creciente...)

RINCONES

Tendrás que defender tú también—tendrás que seguir defendiendo—estos primeros rayos otoñales de sol y, sobre todo, estas primeras hojas secas. ¡Que no las barran todavía del suelo del jardín! (¡Que no las barran nunca!) Y que empiecen a formar parte de los rincones de la casa.

Primero es el conjunto de la casa y después cada una de sus habitaciones, de sus rincones habitados. Hay el rincón de la chimenea, con leños y con fuego. Hay el rincón de los libros—de lo que cuenta cada libro—, y el rincón de la costura. Hay rincones de siempre, con un poco de vida perdida, o sin vivir del todo. (Y otras habitaciones en el piso de arriba, sin habitar del todo.)

Hay el rincón de lo alto de la escalera, con su ventanillo cuadrado y el sol de la mañana. Hay el pasillo estrecho y largo, y muy bajo de techo, con el polvillo rojo de sus baldosas desgastadas. Y hay el rincón del otro ventanillo—en el cuarto de la torre—, desde el que se ve la copa del nogal que amarillea. (Sopla un poco de viento fresco y amo a esta casa.) Se desprende una hoja cobriza del magnolio. Cacarean gallinas. Subo otros dos peldaños y amo a esta casa, amo al polvillo rojo de las baldosas desgastadas. En el cuarto de la torre hay un panal de abejas silvestres en una grieta del muro y hay una mesa vieja junto al ventanillo. Y el tablero de la mesa está cubierto de latas vacías, y un puchero de barro, y un cesto con remiendos, y una cuchilla para cortar la carne. Y yo no sé decirlo de otra manera. (Pero nada es prosaico, porque amo a esta casa.) Hay, también, sin estrenar, un estropajo nuevo. Y lo más asombroso es que todo esto sea verdad. Que sea verdad la copa del nogal amarilleando y este poco de viento—y de frondas moviéndose—que entra por el ventanillo. Que sean verdad ese trozo de muro viejo y desconchado donde han hecho su panal las abejas, y el tablero de esta mesa, también manchado y viejo. Que sean verdad la cuchilla y el estropajo, y esa mariposa despistada entre los últimos racimos moscateles de la parra. Que sean verdad el cesto y el puchero, y las latas vacías, y la pechuga blanca de ese pajarillo en el borde inclinado del tejado (y su vuelo—¡tan corto!—hasta una de las ramas del magnolio que se va quedando sin hojas). Que sea verdad que está empezando la transparencia del otoño y que amo a esta casa.

ORACIÓN

Por todas partes se ven trozos auténticos de terreno. ¡Y no podemos estar en ellos! (No podemos contar con ellos para estudiar una carrera o para fundar una familia.) Trozos incandescentes, lejanísimos, de tierras de la Sagra. Trozos de juventud y poesía juntas. ¡Y plenilunios imposibles para la pisada!

(En cambio, ¡cuántos candelabros antiguos se han encendido solos, una noche tras otra—por la fuerza de la costumbre—! Y no son míos—no son nuestros—esos candelabros. Y la medianoche—la de la llegada—es pasada, como dice la vieja copla. Acaba de pasar sin que me diera cuenta. Y hay un cuerpo vicioso tendido en la cama. Y una ventana abierta, y un patio de soltero con los tejados de uralita—y los golpes metálicos—de un inmenso garaje.)

Pero tú, hijo mío, ya has vuelto de la calle. Y has recogido piedras en el solar de enfrente. Y te entusiasmas con ellas. Y quieres que yo también me entusiasme: "Mira, papá, ¡esta piedra tiene luz dentro!..." Y yo le pido a Dios que esa piedra siga teniendo luz dentro. (Le pido que no crezcas con la piedra en la mano.) Le pido que siempre te entusiasmes con el brillo interior de esa piedrita blanca (recogida en el suelo—que es casi un basurero—del solar de enfrente). Y que sean tus propios ojos los que sigan brillando en el fondo de esa piedrecita. Brillando de entusiasmo. Y de alegría por las cosas (los surcos paralelos que no nos alejan del origen, que no nos apartan de la mirada de sus Ojos, que son los que están brillando de verdad en el fondo de esa piedrecita).

....



HOMENAJES

"No apaguéis el espíritu", dice San Pablo. Y, sin embargo, ¡cuántas sesiones públicas, cuántas publicaciones de homenaje a sabiendas de espíritu apagado! Pero tú, en vez de asistir, persevera—sin moverte de ese jardín ni de esa butaca de mimbre—en tu atención al paso de las horas iguales. Persevera mientras cambian las hojas de los árboles (y la bandera nacional en el balcón del Ayuntamiento). Cada bandera oculta entre sus pliegues debidos—¡merecidos!—homenajes. Pero tú persevera en el homenaje a Esquilo y al profeta Isaías contemplando las luces conmovidas—y antiperiodísticas—de ese mismo crepúsculo. O tal vez saliendo a la misma hora a dar una vuelta intensa e insignificante por las afueras del pueblo.

El caso es no moverse (para seguir creciendo de firmeza de aurora entre los árboles). El homenaje a Fray Luis y a Unamuno —¡mi Unamuno poeta (de pensamientos de palabras), mi Unamuno católico, al que no pueden llegar los que saben demasiado de hetero y ortodoxia!—, sin moverse. Pero creciendo el campo en las palabras. ¡Cómo ha crecido desde entonces! ¡Y cómo sigue creciendo la prueba del espíritu—¡oh ascético alimento!—en un atardecer cualquiera!

(En un atardecer junto al Tormes, pero no en Salamanca, sino en el Puente del Congosto—que es lugar demasiado pintoresco (un trozo novelesco de Edad Media)—, con el viejo castillo y el viejo puente en ruinas, con las casas del pueblo de lajas casi negras, y otras piedras más grandes—y blancas y redondas—en el cauce del río. Con los saltos, y aceñas, y remansos del agua. Con las varas de sauces echando sus hojitas. Con el escorzo de los Gredos—el Cerbunal dorado, rojizo, amoratándose—y un puñado de cabras sobre el arco apuntado del viejo puente.)

El homenaje a Leopardi o Antonio Machado—siempre sin homenaje, no hace falta decirlo—consiste en este paso por la memoria del viejo tren de mercancías, en cuyos sucios, malolientes vagones—tal vez con vaharada de establo navideño—caben todas las rocas, regatos y congostos del Circo de los Gredos.



[7]

TENTACIONES

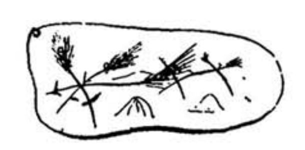
Casi todas las tentaciones son de mal gusto. Son de bazar barato (o de tienda elegante, da lo mismo: lo mismo de brillante, de encendida, de efímera de veras). Son de achicar la vida con visiones magníficas, pero sólo fantásticas. Son de ventana sin paisaje (y de falta de imaginación, es decir, de realidad del mundo, es decir, de molinos de viento, o de faro en la noche repasando sus aspas de luz blanca sobre el mar de la costa). Son de ciudad artística con acontecimientos (y de tener que asistir—obligatoriamente—a ellos).

Qué pronto se tropieza con el telón de fondo. Qué pronto empiezan todos sus aprovechamientos o polvaredas artificiales, que no cumplen sus compromisos con ninguno de los peligros anteriores a ellas. Qué pronto se llegan a manejar los éxtasis y los desmayos de todos los que se ponen de acuerdo para acabar cuanto antes saliendo al infinito.

Y ¡qué infinito más poblado por malos dibujantes, tenores, novelistas, castizos madrileños o argentinos, argumentos de cine, mensajes musicales, directores de orquesta (multitudes al pairo de su amable o enérgica batuta) y una impalpable fluorescencia—que nunca llega a ser derramada—azulando, y arrugando tal vez un poco, a todos los presentes! ¡Qué unánime tendencia de renglones escritos hacia pronunciaciones, ceceos supurados que protegen su falsa penumbra compasiva!

En cambio, ¡qué boca más seca pone la vuelta de esta yunta de bueyes (por el polvo que hace tragar y los fantasmas de semillas de trigo o de cebada, invisibles a los flancos—los fantasmas verdes y translúcidos de tantos saltamontes zancudos o de tantas hormigas rojas—, hasta que los rostros soleados los sacuden sobre las llamas del hogar encendido)!

Casi todas las tentaciones son de acabarse pronto, de fugaces llamadas—o llamaradas—que no logran ni siquiera sacarnos de quicio. Pero el fuera de quicio sigue soñando—como si tal cosa—en una mujer única.



PANDILLAS

Mirando hacia atrás—hacia lo alto del valle—veo muchos hombres tristes que no son nada viejos, sino, al contrario, de una gran juventud de corazón. Y los hombres viejos, pérfidos e interesados, se les acercan y les ofrecen—como un trozo de carne cruda—el consuelo de su experiencia. ¡Qué odiosos pinceles, más académicos y resabiados, para añadirle minucias al lienzo sagrado del Señor desde la suficiencia de cada uno!

(Pero los árboles—y lo mismo podría decirse de las rocas o de los surcos del arado en el suelo—nunca serán suficientes; siempre estarán empezando a existir, temblorosos, porque, de una manera especialísima—y con absoluta libertad, gracias a sus raíces—, cuida Dios de su belleza.)

De pronto, todos esos hombres tristes se convierten en uno solo —de menos de veinte años—, que sale a dar su paseo solitario por la vía del tren. Y como no quiere ir a ninguna parte—ni dentro ni fuera de sí mismo—, su imaginación no hace más que agotar la nada vehemente de su sentimiento. Y ya sólo espera (aunque a regañadientes aspire a las pandillas) que Dios le abra sus brazos de encinas y cantuesos para caer en ellos.

¡Qué porvenir más duro, y opuesto (merecido)! Sin embargo, a la vuelta sigue paseando por la colonia veraniega, y encuentra a las pandillas (a las que aspiraba en secreto su alma, mejor dicho, su carne, siempre necesitada de esos días y horas mezclados, enredados en pandilla, que son los que nos hacen más pobres de ilusiones y más hijos—incondicionales—de Dios).

El aspira con toda su carne—y con toda su alma, en secreto— a las pandillas, y no puede entrar en ellas porque, de día, la vibración luminosa del horizonte..., y, de noche, los pitos de los sapos y el temblar de las estrellas... De día y de noche le sobran luz y hermosura creada, y, en cambio, ¡le falta una novia! ¡Esa sí que sería la verdadera pandilla para él!

Sobre las negras, requemadas traviesas se alargan los dos carriles paralelos. Y sobre el aire claro del crepúsculo, los hilos del telégrafo. (Se alarga también la sinceridad de sus pasos por la vía del tren.) En cambio, las pandillas no hacen más que girar sobre sí mismas—engrosando de ingenio y de parejas—, sin alejarse nunca.

[9]

IDILIOS

A través de las paredes, una letra es un nombre sin sueño. ¡Qué insistencia de aurora en los ojos y en el yeso de la pared solitaria! Y una frase es un ala que vuela torpemente—alegremente—, desligada de todo... Pero ¿cómo llegar a esas palabras desesperadas, cómo llegar a que esas palabras se conviertan en una barcarola desde hace tantos años, desde hace tantas playas o laderas de montes con olor a quemado?

Largas tiras o noches en preparación desde los catorce años. Largas tiras del mundo reducido a balcones, o descansos de cine, o plataformas de tranvía, que avanzan a destiempo. Porque se ama sin ecos de vulgares minutos (es decir: de montones de noticias recientes atrasadas). Se ama lejano y solo, cuando una letra sola fluye como un arroyo, pero más dolorosa. Se ama con las miradas: un escenario altivo de gestos y sonrisas. Y con temor a ser otro. ¡Y una letra sin sueño, suelta como un caballo en el claro de un bosque! Lejana y sin idilio.

Se ama, tal vez, sin idilio; pero la letra sigue brillando e insistiendo, tranquila, dolorosa de cintura. La letra es un poema (con rincones recientes, mucho más tristes que ella...) Y el idilio es un poco de portal y meriendas (no una letra entre estrellas). Pero la letra insiste: la oscuridad recibe la invención de su nombre.

Y ese nombre es un rostro anterior a todos los rostros, anterior a todas las oraciones y a todas las posibles blasfemias, anterior a todas las vigilias, a todos los viajes, a todos los idilios... Y ese rostro no acaba de tener un cuerpo igual de trágico. Pero tiene arrebatos (singladuras, naufragios). Y tú empiezas a manejar sus números exactos. Empiezas a componer la música y la sangre y el galope ilusorio de esos números (que son la letra aquella).

Porque el idilio es mezcla de césped con pisadas y ventanas perdidas—cerradas—en el tiempo.



OBSTÁCULOS

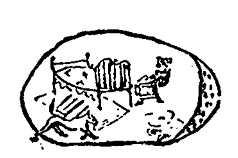
Ya has dado un estirón y es menester que empieces a llenar—y a llevar—tu estatura. Es menester que empiecen los obstáculos. (El principal obstáculo suele ser uno mismo. ¿Por qué tenemos siempre que llevarnos a cuestas, en vez de abandonar nuestro exceso de conciencia y seguir otro rastro...?) Pero yo me refiero a otros obstáculos. Con otras consecuencias de crecimiento alegre (por difícil).

Porque la vida sigue con todas sus recetas (aunque no lo parezca). Y los obstáculos surgen para que tú prosigas por tu parte. Y por tu cuenta y riesgo. Por eso, conviene que tropieces..., y te hagas daño, pero sin quedarte en ese daño. Sin quedarte en el daño que tú haces, tampoco. La vida se adelanta (con fecundas posturas aprendidas y la voz ahuecada). Entonces, tú prefieres conocer la fatiga de lugares anónimos (sin renunciar a nada).

Pero ¿a qué es a lo que no renuncias: a qué dentadura o aventura postiza, que nunca ha crecido desde dentro? No renunciar a nada quiere decir ignorar las historias menudas de todas esas casas pegadas—vitalmente—a las murallas. ¿Qué es lo que son, entonces, sin tiempo ni habitantes? ¿Son sólo sus fachadas, sus tejas, sus terrazas con tiestos y sus habitaciones? Todas juntas se agrupan como rostros cansados frente al cauce de un río, frente al árido ensueño de un cerro pedregoso. Y tú no puedes renunciar a ninguna de esas casas (que ahora son el obstáculo que te cierra el camino: las casas y los niños que crecen habitándolas).

Y ya estás en peligro verdadero. Ya podrías dejarte abandonado a ti mismo—tus fechas obligadas—, y ocupar otras sillas, otra historia menuda—o la fatiga de otro rostro—, detrás de otra fachada.

¿Comprendes, por tanto, la falta que te hacen los obstáculos: el proseguir enfrente de los cerros más áridos sin renunciar a nada?



MATERIAS

¡Si vieras qué bien se está—se empiezan a vislumbrar las orillas verdaderas de un sueño—con un poco de arena conocida en los bolsillos! Son granitos de arena, pero también muchas más cosas. No tengas miedo de que se acaben demasiado pronto (en la noche de invierno). En el primer momento—de confusión, y tal vez desconfianza, del tacto—, las orillas siguen estando—vacilando—en el sueño... Pero más adelante empiezan las visiones a través de sus distintos estratos o envolturas: pececillos dorados por el sol, rizados, entusiasmados de vivir; y moluscos más torpes, encogiéndose y dilatándose a través de fuertes sacudidas eléctricas. Pero pronto la orilla sacude sus fantasmas—sus pupilas errantes—y adquiere consistencia de velada en familia.

Entonces, las materias de estudio—los cristales, la nieve, los insectos (por dentro)—se ofrecen más ceñidas a palabras usadas y empiezan a iluminar los cuadernos de apuntes. (La arena ya no tiene color de tarde última.) Las miradas, las manos, y hasta el ceño, confían... Y una palabra y otra se detienen en medio de emociones que confinan con tierras prodigiosas.

¡Si vieras cómo ocultan sus distancias azules los granitos de arena! ¡Si vieras cómo queman, cómo se cubren de yedra! Pero no son granitos: son conchas, son ardillas, son hojitas de roble, de rosal (con sus nervios). ¡Si vieras cómo saltan de verdad, cómo pinchan, cómo saben amargo! El sueño ya no arroja sus fáciles monedas—y pecios—a la orilla. Ahora son las orillas las que introducen largos, impávidos lingotes de materias preciosas en el sueño.





....

CONFIANZA

¿Acaso no está Dios demasiado poblado?

Por cada agujero—o ventanilla—asoma una cabeza (con la voz armoniosa del trapero desentonando en la mañana utilizada sin perder un solo minuto). ¿Cómo pueden la sangre y la respiración en movimiento—sus instantes, tal vez inciertos, pero contados—permanecer al margen?

Ante la mentira y los escalones gastados que son siempre los minutos atareados de los demás, debes tener confianza en Dios; pero no como gran personaje, sino como luz del día. Desde lejos, confía; desde el momento que existen los chaparros—y los montes, las cañadas con chaparros—, y Dios en el cielo tiene también derecho a estar rodeado por un monte de chaparros.

Confía, sobre todo, en lo que añaden los ojos soñadores—de fuera del comercio—a la luz del día. Y tú, por tu parte, añádele a la plazuela—a sus rojos sillares románicos y a su pujante retraso de tarde única en el tiempo—un pobre rebaño de ovejas. (Para poder seguir confiando todavía más en ella.)

Confía en algún verso extraordinario del poeta austríaco muerto joven (George Trakl): Visiones en el charco donde cantan las ranas. *(Sí, hay que soñar—mientras las ranas cantan—en el agua verdosa, parada, de ese charco donde las ranas cantan.) Hay que oír cantar al avecica del prisionero. Hay que estar—cuando todo lo demás ha cesado—en el fondo de la prisión, oyendo cantar al avecica. Aunque todo nos agobie, por un lado—y aunque todo nos falte, por otro—,* el alma, el alma vence, *que decía Antonio Machado, y el avecica canta. Y tú, precisamente porque estás en la prisión, la oyes cantar y confías también en ella..*

Y yo confío en Dios (rodeado de chaparros), y le pido que te ponga en el fondo de la prisión para que oigas cantar al avecica (a la que no oirías—no le harías el menor caso—estando fuera).



[13]

ESTÍMULOS

¿No es bastante estímulo para ti este ventanillo y este sol de la tarde sobre el huerto? ¿No es bastante estímulo ese escollo puntiagudo y alto, rodeado por los vuelos de las gaviotas? ¿No es bastante estímulo el camino sombrío que arranca, monte arriba, junto a la puerta misma de tu casa? ¿No son bastante estímulo las maderas que crujen, de noche, cuando estás ligeramente enfermo y escuchando desde la cama?

Pero, estímulo, ¿para qué? ¿Para vivir de veras? Y ¿qué es lo que escuchas, entonces, mientras oyes crujir a las maderas? ¿Qué es lo que deseas sin retirarte nunca del todo, sin nostalgia verdadera del cielo, sin ponerte de acuerdo con todas las estrellas? Tal vez lleves demasiadds llaves en el bolsillo y con ninguna de ellas puedas abrir la única figura necesaria. ¡Ay, cuenta (con los dedos), cuántos valles estrechos, cuántos ríos y esteros en la marea baja te separan del lejano puertecito de pescadores! Allí donde el agua blanca crece entre la niebla, donde los cascos despintados de las viejas y casi humanas parejas de pesqueros, donde una cierta inflexión casi animal y cariñosa de las amuras en la proa...

Tú escuchas, a la orilla del mar, pero lejos de todos esos barcos. Y la noche te mira desde arriba, a través de las tejas, del cañizo y el yeso. ¿Por qué no estás pescando con otros compañeros, en medio de la oscuridad del mar, no demasiado lejos de la costa? ¿No es bastante estímulo para ti tu falta de alimento en las criaturas?

Tal vez, por eso, no estás satisfecho de día (ni de noche, tampoco). No te despiertas satisfecho de tus sueños. Pero yo te digo una cosa: que vivir es como un puerto abandonado por sus barcos de pesca. Y, además de la vida, tienes la disciplina—la figura (y su llave)—, la obligación del mar, que levanta sus olas para hacerte más hombre.



BARBECHOS

Aquí, donde empiezan los barbechos y todo lo que empieza con ellos. (Aquí donde termina lo que termina en ellos: los que buscaban algo a través de equilibrios, mezclados, pronunciados unos por otros.) Aquí, donde empieza la simple libertad de estar (inmerecida). Y también la perfección, la amplitud y el sosiego de no estar en ningún otro sitio. Aquí, donde empieza la falta de ilusiones—como botellas o disfraces de segunda mano—y de redobles pretenciosos de conciencia. (En un clima tan seco, en un aire tan seco de meseta, ¡centelleos de agua entre las redes oscuras y remendadas de la memoria!) Aquí, donde empieza el resplandor inútil del suelo empobrecido. Un resplandor alimentado—y tal vez adelgazado—por las netas ondulaciones de muchas leguas a la redonda. Aquí, donde no llegan los más hábiles goleadores de imágenes, los que ya se han apoderado—con saliva y pulgares—del pueblo más cercano. (Aunque sus tapias y tejados sigan, plásticamente, resistiendo.)

¡Empiezan los barbechos—¡oh patria natural de terrenos terciarios!—y todas las realidades: los dibujos, las lindes, los pequeños escarpes, las piedras y sus brillos, los pinchos y la roza, las grietas y oquedades, y los tallos cortados, que empiezan—tan en balde—con ellos!

Todo lo más, *sin pretensiones. Todo lo más activo de formas y colores rescatando de veras el temblor de las distancias, dejándolas abiertas en una suspensión, en una continuidad de materia siempre excepcional, donde horas y más horas disuelven en el aire su posesión de espacio. Todo lo más a que puede llegar tu plenitud de vida con obstáculos. Porque después de los barbechos, ningún premio o aplauso (por ser lo que otros quieran) resulta apetecible.*

....

Luis Felipe Vivanco.
Avda. Reina Victoria, 60.
MADRID.

EPILOGO AL *EMPÉDOCLES*, DE HOLDERLIN (*)

POR

CARMEN BRAVO VILLASANTE

Al traducir el *Empédocles*, de Hölderlin, sólo intento dar una versión apropiada para la escena. Aunque considero fundamental, y me ha sido muy útil, la magnífica edición crítica de Norbert von Hellingrath, prescindo deliberadamente del texto fijado de modo tan definitivo, y prefiero escoger una edición alemana menos rigurosa y exacta (1), pero que conviene mucho más al propósito escénico que anima esta traducción.

Así como Lope y Calderón han sido a veces refundidos, para el mayor efecto de la representación teatral, sin que nadie considere por este hecho que se comete un atentado contra la fidelidad histórica de los textos, del mismo modo esta versión constituye un *Empédocles* sintético, donde se da cabida, en cierto modo, a toda la concepción trágica de Hölderlin, que se manifestó en tres versiones fragmentarias del mismo tema. A la primera versión, titulada *La muerte de Empédocles*, cuya extensión es de unas setenta y cinco páginas, sigue una segunda que lleva el mismo nombre y ocupa quince páginas, y a ésta, no contento el autor, se añade una tercera, con el título de *Empédocles en el Etna*, que ocupa otras quince páginas. Como puede deducirse de estas tres distintas versiones, Hölderlin nunca llegó a considerar terminada la tragedia de *Empédocles*. Es bien frecuente en él (véanse las numerosas versiones de algunas poesías) que los temas que más le preocupaban nunca acabasen de parecerle definitivamente resueltos. Así, vuelve una y otra vez a empezar de nuevo el *Empédocles*, cada vez con distinto comienzo, aunque siempre con el mismo espíritu. En una versión concede más importancia a una parte de la tragedia; en otra, pone el acento en la figura que le parece más significativa o sobre la situación más simbólica, siempre con la intención de aclarar y hacer más evidentes los problemas que encierra la tragedia.

(*) Una versión fragmentaria del *Empédocles*, de Hölderlin, fué publicada en el número correspondiente al mes de mayo de 1953.

(1) Friedrich Hölderlin: *Empédocles*. München. Hyperionverlag. Gedruck im Sommer 1920 in der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig. Einbandzeichnung von Emil Praetorius.

Dando vueltas y vueltas a una misma idea, le sorprende la locura, y quedan estas tres versiones, que ¡quién sabe a qué definitiva y última versión hubieran conducido de haber podido seguir trabajando con clarividencia unos años más! Así, cuando se piensa llevar a escena *La muerte de Empédocles*, no puede evitarse una molesta indecisión ante la idea de tener que decidirse y escoger la primera versión, prescindiendo de las otras. Esto se agrava, sobre todo si se tiene en cuenta que el primer acto de la segunda versión hölderliniana es realmente magnífico; y, lo que es más, en su brillante exposición encierra la clave de ese mundo antagónico de *Empédocles*, donde existe un verdadero antagonista. En contra de lo que piensa algún crítico (2), en la figura del sumo sacerdote, Hermócrates, de enorme grandeza, y en la que se resume el pragmatismo eterno de los que tienen que regir la sociedad, está la contrafigura de Empédocles. En muchos puntos, la actitud de Hermócrates es semejante a la del rey Creonte en *Antígona*, tragedia que tradujo Hölderlin, y en la que trabajó, junto con la de Edipo, durante muchos años. Este primer acto de la segunda versión, para decirlo con términos románticos, es "una conjuración a la sombra" contra el héroe de la tragedia, que, en efecto, es tragedia y no simple poema dramático. Hermócrates desencadena la ira del pueblo, la conduce para el fin propuesto: el castigo de Empédocles. Y aunque convenimos en la idea de que contribuye a acelerar el proceso interno del propio filósofo de Agrigento, el sacerdote tiene una parte muy activa y digna de consideración.

Así, es fácil comprender que el encargado de escoger un *Empédocles* representable, no puede, en modo alguno, renunciar a este acto, ya que la tragedia perdería parte de su espanto y mucha significación. Teniendo en cuenta estas consideraciones, la versión alemana sobre la que traduzco hace varias modificaciones: a continuación de la primera escena del *Empédocles* coloca todo el primer acto de la segunda versión. Luego, en la tercera escena, en el punto que ya indicamos con un asterisco, introduce toda una serie de versos de maravilloso lirismo, en los que expresa con mayor intensidad que en la primera versión la triste actitud de Empédocles, en absoluta soledad, consciente de su profundo aislamiento de los hombres. El verso que empieza: "¡Qué dolor! Solo, solo, solo", con esa punzante y dolorosa repetición del término que califica su situación, no puede ser más acertado para que el espectador perciba la terrible angustia del hombre superior que se ve abando-

---

(2) Véase el excelente estudio de Luis Díez del Corral que precede a la edición de *El Archipiélago*, de Hölderlin. Ed. Nacional, 1942.

nado. De este modo, la escena quinta resulta terrible, y todas las imágenes del hombre acosado por la ferocidad de los lobos resulta mucho más impresionante.

Las pequeñas modificaciones, entre las que se cuenta el cambio de nombre de algún personaje, según conviene a la mejor adaptación del fragmento intercalado, van siempre encaminadas a lograr una mayor unidad dramática. De todos modos, para la persona interesada en la lectura, génesis y desarrollo de las tres versiones de la obra que nos ocupa, así como de toda la producción de Hölderlin, va al final de este estudio una numerosa bibliografía que considero de gran interés, ya que desborda el marco de la estricta erudición para abarcar un amplio panorama valorativo.

Respecto a la traducción, hemos prescindido de buscar un equivalente en verso, por juzgar que era una empresa destinada al fracaso. Comprendemos que es un crimen traducir a Hölderlin en prosa, ya que toda la cadencia se pierde y el acento rítmico desaparece; pero su poesía está tan cargada de ideas, tiene un sentido tan profundo, que, aun sin musicalidad, la prosa densa conmueve y llega al espíritu.

* * *

En la lectura del *Empédocles*, desde el primer momento salta a la vista el entrecruzamiento de motivos, ideologías y reminiscencias de varias doctrinas, que dan ese sello tan inconfundible a toda la producción de Hölderlin, y que resulta tan desconcertante para el que trate de conocer a fondo su verdadera creencia religiosa. Mediante procedimientos griegos, Hölderlin ha intentado resucitar la antigua tragedia, casi hasta elevarla a la categoría de drama sacro, ya que en realidad éste sería el verdadero nombre que le corresponde al *Empédocles*.

Teniendo muy presente la Pasión de Jesucristo—Hölderlin era lector asiduo del *Nuevo Testamento*, y durante muchos años permaneció en un Seminario—, trata de trasladar a lo humano el drama del Hijo de Dios, y para eso se sirve del filósofo siciliano y acude a la doctrina panteísta que éste profesaba. Hölderlin, como todos los románticos alemanes, bebió la doctrina panteísta en los libros de Spinoza; pero más directamente la descubre en los escritos de Empédocles. Siguiendo la tradición histórica, que refiere cómo sus contemporáneos, después de haber venerado a Empédocles, de pronto se vuelven contra él y lo arrojan de su tierra, por lo que, desengañado, éste se quita la vida lanzándose al cráter del Etna, Hölderlin aprovecha estas referencias, que encuentra del todo

convenientes con sus ideas acerca del destino de todo gran hombre, y comienza la tragedia. Pero siempre tiene ante la vista la figura de Cristo. En su obra hay como un doble fondo, un paralelismo entre lo que se dice y lo que se sobreentiende. En todo momento parece que se está glosando los *Libros Santos*. Considero de suma importancia esta cuestión, y por eso haré hincapié en ella, pues en el estudio de Dilthey (3), uno de los mejores y más conocidos, no se hace ni referencia a este aspecto. Sólo de pasada señala que el personaje de Pantea es "un ideal de muchacha, plasmado sobre la Pantea de la tradición; la comprensión que da el amor la lleva a comprender la grandeza de Empédocles: es una Diotima que parece salir de las cercanías de Cristo". Todo el *Empédocles* recuerda las escenas cristianas, aun en los momentos que podrían parecer más alejados del cristianismo. El mismo Empédocles recuerda a veces a Jesús, salvando la infinita distancia que hay entre ambos. El mundo que se le opone es el de los fariseos; en algún momento hasta se usa la misma imagen de los sepulcros blanqueados.

Con frecuencia, las frases evangélicas vienen a la memoria. Cuando Empédocles se siente solo y clama a sus dioses y eleva la súplica al Padre Eter, recordamos aquella frase proferida en la Cruz: "¡Dios mío, Dios mío, porqué me has desamparado!" (Ev. San Mateo, cap. XXVII, vers. 46.) En la soledad de su espíritu, frente a la Naturaleza, como Jesús, pregunta al Cielo y espera la respuesta. Otra vez la semejanza se repite en la frase que dice Empédocles, refiriéndose a sí mismo: "El y los suyos no han venido a la vida a traer la paz, sino para sembrar la discordia." Y dice Jesús: "¿Pensáis que he venido a poner paz en la tierra? No, sino desunión." (Ev. S. Lucas, cap. XX, vers. 51.) Pausanias es el discípulo que defiende a su maestro y se indigna cuando los hombres no le reconocen. Semejante a Simón Pedro, cuando al ir a prender a Jesús, sacó la espada para defenderle y cortó la oreja a un siervo del pontífice, Pausanias está dispuesto a prender fuego a la cabaña del campesino si éste ataca a Empédocles. Jesús mandó apaciguarse a su discípulo, así Empédocles le recomienda paciencia y calma. Para continuar con la semejanza, diremos que Empédocles no lucha contra lo inevitable, se somete al decreto divino, como Jesús que en todo momento se remite a los profetas que vaticinaron su muerte y no levanta un dedo contra la turba que le persigue. A veces parece que la duda le hace vacilar, y así como Jesús preguntó, del mismo modo pregunta Empédocles: "¿Quién

(3) W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, en *Mundo y Poesía*. Méjico (Fondo de Cultura Económica).

crees que soy?", para que el discípulo predilecto le confirme en su origen divino. "¡Oh, hijo de Urania!", responde Pausanias. Continuamente se manifiesta el presentimiento de la muerte y se destaca el fatalismo con que se entrega a lo que le ha sido destinado por un ser superior. Continuas son las invocaciones al Padre Eter (Dios Padre) como testigo de todos los sucesos. Para que no falte nada, la ira de Empédocles es semejante a la de Jesús cuando arroja a los mercaderes del Templo. La escena en que Empédocles se despide de sus esclavos es toda una lección cristiana de amor y piedad, que puede resumirse en la frase que Empédocles dice para consolarlos: "Ya os he dicho que el mundo se ha hecho tanto para vosotros como para mí." Delia y Pantea representan el papel de aquellas santas mujeres que cuidan y siguen al perseguido con una veneración incondicional, con una fe ejemplar; Critias tiene las mismas características que Pilatos, y, en fin, Hermócrates es idéntico al sumo sacerdote de los judíos. Hay muchas diferencias, sin embargo, y aquí aparecen las reminiscencias del mundo antiguo. La falta de Empédocles es un pecado de orgullo al tratar de arrogarse la divinidad para favorecer a los hombres. Como Prometeo, otra figura predilecta de todo el romanticismo, que al robar el fuego sagrado para entregarlo a los mortales incurre en el castigo de los dioses, así Empédocles, al tratar de desvelar lo divino a los humanos, busca su propia condenación. Durante cierto tiempo se ha comportado como un dios y ha creído dominar la Naturaleza. Sólo se apercibe de su pecado cuando nota que falla su clarividencia, cuando siente que sus fuerzas ya no son las mismas de antes, cuando los hombres se vuelven contra él y los dioses le abandonan. Entonces busca el camino de la expiación y de un modo voluntario se dirige hacia la muerte. Espera encontrar en ella la liberación de sus culpas y la purificación de toda su conducta. Es más, comprende que por medio de la muerte llegará a una comunión más íntima con la Naturaleza, con el eterno Todo, a cuyo contacto se vivificará para renacer con nueva y, asimismo,, eterna vida. (Compárese el acorde final de la tragedia en boca de Delia con las últimas palabras que pronuncia Isolda en el drama de Wágner. Hay el mismo éxtasis panteísta en una y otra.) También siente Empédocles su muerte como un sacrificio por la humanidad, como "Opfer" lo vió y razonó Hölderlin en su breve y filosófico comentario al *Empédocles* (4). Por otra parte, en lo que se refiere a las relaciones del *Empédocles* con la tragedia antigua, Dilthey cree que la obra de Hölderlin se distingue por su diferente idea

(4) Razón para el *Empédocles.*

del destino. "El destino trágico—dice—no consiste aquí en una relación externa entre una culpa y un castigo decretado por el orden divino, sino en una conexión causal que se debe a la interacción de las fuerzas humanas." Antes hace ver que el destino "se desarrolla en el alma del héroe". En efecto, todas las apariencias confirmarían este aserto del gran crítico alemán, sino fuera porque continuamente, como en una sinfonía wagneriana, se repite el *leit motif* que obsesionó a Hölderlin y que con brevedad punzante resume la experiencia del poeta: "Yo sé que todo lo divino debe perecer." El hombre genial está predestinado al infortunio; el destino de todo ser superior es una tragedia de la que no puede hurtarse, a pesar de todos sus esfuerzos, debido a una ley fatal decretada de lo alto.

Quien conozca, aunque sólo sea superficialmente, la manera de pensar de Hölderlin, verá que en el *Empédocles* sino existe expresamente un oráculo, como en el *Edipo Rey* o en cualquier tragedia antigua, es porque Hölderlin cuando se dispone a escribir su tragedia tiene el firme convencimiento de que toda figura heroica inevitablemente está condenada al fracaso (aunque luego, por otras razones que ya diremos, este fracaso se convierta en triunfo), y es para él tan evidente que así lo ven todos los hombres, que encuentra pueril e innecesario formularlo. Obra Hölderlin como si el oráculo que echa de menos Dilthey estuviera enunciado desde los primeros tiempos.

El lector, a medida que va leyendo, comprueba que todo lo que sucede era de esperar. Así, salvando todas las diferencias, la tragedia antigua y la moderna tienen mucho de común. Tanto *Edipo* como *Empédocles* obedecen a una misma fatalidad, y el comportamiento de ambos se ajusta al oráculo o destino que ya conocen. Ciertamente, Hölderlin tuvo muy presente a Sófocles en la composición de esta tragedia. Dos veces hace que Empédocles se queje de su suerte y que exclame, como en *Edipo Rey*: "¡Oh, creedme, mejor hubiera sido no haber nacido! ¡Ojalá no hubiera tenido nunca que pronunciar mi nombre, conservándome como un niño!" Es evidente que siguió la tragedia antigua no sólo en la forma rítmica de sus estrofas, sino hasta en la estereotipada fórmula de la adjetivación: la *oscura* tierra, la *dorada* luz, los dioses *todopoderosos*.

* * *

En el epistolario de Hölderlin nos son preciosas, para mejor comprensión del *Empédocles*, las cartas que se conservan dirigidas

a su hermano Carlos. Obsesionado por las ideas que desarrolla en esta tragedia, que estaba componiendo por aquella época, Hölderlin trata de justificar el proceso trágico. Para ello le explica a su hermano (5) cómo los impulsos del hombre tienden hacia lo perfecto y a apresurar el curso que conduce al perfeccionamiento de la Naturaleza. Todo tiende hacia lo alto a la idealización. (Téngase aquí en cuenta su compenetración con Hegel, del que fué muy amigo.) Incluso cuando luchan entre sí y se aniquilan los hombres, lo hacen porque no se conforman con el presente y se arrojan en la tumba de la Naturaleza (sic) para apresurar la marcha del mundo. Y la misión de la filosofía es hacer que tenga conciencia de sí mismo ese impulso originario del hombre hacia la perfección, mostrándole en el Ideal, su objeto infinito. Y así las Bellas Artes son las encargadas de presentar a esta actividad una imagen viva de un mundo hecho representación, y la Religión le enseña a presentir y creer en aquel mundo superior, o sea la Naturaleza (sic), que como un espíritu tiene que ser revelada. "Filosofía, Arte y Religión son las sacerdotisas de la Naturaleza que a su vez—añadimos nosotros—tienen sus sacerdotes: el filósofo, el artista y el santo." Esta es otra cuestión de capital importancia para comprender la concepción de Hölderlin respecto a la poesía y la misión del poeta.

De todo lo que va escribiendo a su hermano se destaca el párrafo final, en el que dice: "Así la actividad del hombre obra inmediatamente sobre la Naturaleza...; pero especialmente la religión, que le ha mostrado a ésta como materia susceptible de modificación,, le enseña, asimismo, que él es como una rueda, una parte de ella y que está incluído en su infinita organización, y así le alecciona para que no se considere amo y señor de ella, y en todas sus actividades y artes se incline, humilde y devoto, ante el espíritu de la naturaleza, para la que han nacido y que le da materia y fuerza; pues el arte y la actividad de los hombres, con todo lo que ha hecho y puede hacer, no puede producir nada vivo (la vida), y aunque transforma y modifica la materia originaria, no la crea; aunque, eso sí, puede hacer que se desarrolle esa fuerza creadora siempre teniendo en cuenta que esa misma fuerza es eterna y no es obra de la mano del hombre."

Vemos que Hölderlin es reiterativo y difuso; pero es su costumbre, cuando se trata de poner en claro una de sus ideas predilectas. Al terminar la carta le copia a su hermano un trozo del *Empédocles,* en el que por entonces está trabajando. ¿Qué relación tie-

(5) Homburg., 4 junio 1799.

ne todo lo que se ha expuesto en la carta con la tragedia? Pues nada menos que aquí está expuesto el proceso de todo lo que le sucede a Empédocles. Este, aun cuando tenía el poder suficiente para modificar la naturaleza—recuérdese la curación de Pantea—, no posee la última fuerza creadora. Por eso Empédocles se siente desgarrado, entra en discordia consigo mismo y pierde la armónica conciliación de su ser. Sólo cuando comprende su verdadero camino vuelve la paz a su alma. Así, pues, su muerte es un sacrificio que contribuirá al perfeccionamiento de la humanidad.

Por otra parte, Hölderlin tiene otra idea fija que se manifiesta con frecuencia en todas sus poesías. Esta idea no es otra que un entusiasmo por todos los grandes hombres de los que se vale la humanidad para su continuo progreso, y una creencia de que existe un destino implacable que les aniquila o les hace vivir atormentados. Estos superhombres (luego usará esta palabra Nietsche, en el que tanto influyó Hölderlin), por amor a la humanidad, no tratarán de escapar a su destino y se someterán gustosos. En en este sentido en que Hölderlin vuelve a explicarle a su hermano, a predicarle un evangelio de amor. En una carta tan interesante como la anterior (6), con la sinceridad que más tarde habrán de tener las cartas de Rilke, cuando se dirige a un joven poeta, Hölderlin dice: "Debemos mantenernos unidos en todas nuestras penas, y que la unión sea en espíritu; debemos de considerar con toda seriedad y amor la gran sentencia que dice: *homo sum, nihil humani a me alienum puto.* No debemos tomar esta frase a la ligera, sino que debe hacer que seamos sinceros con nosotros mismos y clarividentes y pacientes frente al mundo, sin que permitamos que una vana palabrería afectada y una exageración desmedida, o la ambición o la extravagancia impidan que aspiremos con todas las fuerzas y pretendamos, llenos de duzura y energía, que nos unamos íntimamente y con absoluta libertad a todo lo humano, bien sea por medio de la representación de las imágenes o en el mundo real, para que cuando el reinado de las tinieblas nos invada con todo su poder, arrojemos la pluma debajo de la mesa y volvamos, en nombre de Dios, allí donde el sufrimiento sea más grande y donde seamos más necesarios."

Nos llena de entusiasmo este final. El poeta es un hombre dispuesto, ante todo, a arrojar la pluma, lo que más quiere, el instrumento con el que hace su obra, para acudir en auxilio del menesteroso. Así, al héroe, a los mismos dioses, les guía el amor de los humanos y les lleva a ofrendar su vida. Cuando Empédocles se re-

(6) Homburg., 1 enero 1799.

concilia con los ciudadanos de Agrigento, aunque rehusa volver con ellos, les otorga su perdón y en un bello discurso resume todas las leyes de la conducta moral. Termina exhortándoles: "¡Sed hospitalarios y piadosos, pues sólo cuando aman son buenos los mortales!"

El *Empédocles* es un símbolo de cómo la tragedia de Cristo puede realizarse en todo hombre singular. El drama de Jesús puede repetirse en cada uno de nosotros; pues, y aquí está la implacable ley del destino, difícilmente los hombres de un nivel inferior comprenden toda la grandeza de un ser hasta que éste no se sacrifica. Con todo, el sacrificio no es nunca útil, y de ahí el exaltado contento del que se encamina a morir. Por esta razón el *Empédocles* es una tragedia tan universal, es un drama tan moderno como antiguo.

* * *

Volvamos de nuevo a pretender descubrir la esencia del cristianismo de Hölderlin. Es difícil pronunciar una palabra rotunda. Sus mismas poesías son contradictorias. En su última época, anterior a la locura, se acusa una inclinación a los temas cristianos. Con frecuencia habla de Cristo, su Señor y Maestro; de San Juan Bautista, de la Virgen María. En la poesía que títula *El Unico*, se presenta recorriendo todos los países y descubriendo las imágenes de los dioses antiguos. Sí; pero busca algo más, a uno que al fin encuentra: a Cristo, al que califica como el último de una estirpe de dioses. Esto nos asombra; no es cristiano. Para comprenderlo debemos de recordar que en Hölderlin hay tal veneración hacia toda manifestación de lo divino que cualquier intento de aproximación a la divinidad por medio de cualquier religión, sea de la época que fuere, le merece el mayor respeto, y a veces le conduce a expresiones tan heréticas como la anterior. Como él mismo se da cuenta de esto, podemos verlo en el propio poema *El Unico*, cuando dice, dirigiéndose a Cristo:

Y osadamente reconozco
que eres hermano de Eviers,
el que unció los tigres a su carro
y descendió hasta el Indo
cumpliendo su alegre servicio
de plantar los viñedos
y calmar la saña del pueblo.
Pero la vergüenza
me impide compararte
con los hombres de la tierra.

En otra ocasión la irreverencia se hace más patente:

Juan. Cristo. Quiero cantarlos,
así como a Hercúles, o a la isla que...

Va a ensalzar todo lo que salva, todo lo que posee un poder salvador. De todos modos en Hölderlin es muy difícil de diferenciar lo que hay de retórica poética o de verdadera creencia. En los momento en que considera a Jesús como el Unico, aunque al final de una larga cadena de héroes y semidioses, creemos que triunfa su idea cristiana. Así el desfile de figuras divinizadas no es más que una prueba del cariño que siente por las que tanto representan en su poesía. Nunca sabe despedirse de ellas, no quiere separarse, y, en cierto modo, las asocia con la figura del Hijo de Dios, aunque al lector le resulte chocante la proximidad de Cristo con Baco, o Hércules. La admiración hacia los grandes hombres, y en especial a los que comunican a la humanidad con un poder superior, hacen que Hölderdin admita en su culto a tan diversas figuras. En las cartas familiares—véanse las dirigidas a su madre en 1799—, Hölderlin se confirma como un cristiano que reniega de la letra muerta de un falso cristianismo y busca la fe viva. Esto está expuesto vivamente en la escena V del acto I del *Empédocles*, cuando critica con dureza a aquellos que hacen de la religión un oficio. Es cierto que la naturaleza de Hölderlin fué profundamente religiosa y que nunca perdió la piedad. A Hölderlin si hay que condenarle es más por exceso de fe que por falta de ella. Lo que sí parece desprenderse de las últimas poesías de Hölderlin es que después de haber ido buscando lo divino tan lejos, en tierras de Grecia, se encuentra con que lo tiene muy cerca, en la figura de Cristo, y él mismo se asombra y de modo conmovedor se arrodilla ante la verdadera revelación que durante tanto tiempo ha ignorado, no él, sino su poesía.

* * *

Conocer el concepto que Hölderlin tiene de la poesía es de sumo interés para comprender por qué este poeta se encuentra tan próximo a nosotros. El no considera a la poesía como un juego, sino como una actividad moralizadora en el más alto sentido, cargada de significado, de mensaje, como suele decirse ahora, como un evangelio de lección profunda donde se expresa la experiencia del poeta, como un medio de esclarecer el mundo y vivificarlo.

Hölderlin tiene mucho que decir y todos sus esfuerzos tienden a ir desentrañando la naturaleza y descifrando sus aparentes con-

tradicciones. Así considera que el artista es un sacerdote, *ein Priester,* del mismo modo que antes consideró que las Bellas Artes eran sacerdotisas, junto con la Filosofía y la Religión. De nuevo mencionaremos la interesantísima carta (7) que dirige a su hermano Carlos acerca de la naturaleza de la poesía. Dice, a propósito de los alemanes, que éstos sienten afición por las lecturas poéticas y filosóficas, y las aprueba, afirmando que ciertamente han influído para bien en la formación de carácter alemán, ya que amplían el horizonte del hombre y conducen a más deseos de conocimiento y perfeccionamiento de ese mismo mundo que se estudia. Cree que así se amplía el círculo de la vida. Respecto de la poesía, añade: "Hay un malentendido de ella: la degradan. Mucho se ha hablado del influjo de las bellas artes sobre la formación del hombre, aunque verdaderamente nunca se tomó esto en serio, sobre todo en lo que respecta a la poesía. Se la considera como un juego (*Spiel*), porque toma la modesta apariencia del juego para manifestarse, por lo que, como es de esperar, su efecto es el mismo del juego, es decir: la diversión, precisamente lo contrario de su verdadera eficacia, cuando se la considera en su auténtica naturaleza. Entonces es cuando, por medio de ella, el hombre se concentra y ella es la que apacigua; pero no con un apaciguamiento vacío, sino lleno de vida, donde todas las fuerzas están activas, y sólo mediante esa su armonía interior se hacen eficaces Ella aproxima al hombre a sí mismo y reconcilia sus fuerzas; pero no a la manera del juego que las une para que cada cual se olvide de sí mismo y no vea la verdadera peculiaridad que le es propia..." De este párrafo se deduce cuál es la misión del poeta, muy distinta de la de ese hombre que hace poesías sólo para divertir a los demás, alejándodolos de sí mismos. Se comprenderá, pues, el entusiasmo de Hölderlin por su oficio y su absoluta entrega a él, como años más tarde hará otro gran poeta, Rilke. Hölderlin se aísla temeroso de que la frialdad del ambiente apague el fuego interno donde se forja su poesía, y como en algún lugar se ha dicho, camina conscientemente hacia la miseria y la locura. El *Empédocles,* en lo que a esto se refiere, está lleno de alusiones. Todo lo que Empédocles aplica a sí mismo puede aplicarse a la vida de Hölderlin. Es frecuente que mencione la demencia.

Una vez dice: "Si la felicidad, el espíritu y la juventud hace ya tiempo que se fueron y no me queda más que la miseria y la locura." En otro lugar: "Separémonos antes de que la vejez y la locura nos separen" y "como a los antiguos favoritos del cielo la ple-

---

(7) Homburg., 1 enero 1799.

nitud de mi espíritu se transformase en locura". Hay momentos del *Empédocles* que pertenecen puramente a la etopeya de Hölderlin.

* * *

Una alemana amiga me hacía notar una característica del lenguaje de Höderlin. Es muy frecuente en su poesía el párrafo largo, de continuada cadencia, al final del cual brota, se dispara como una flecha hacia el corazón del lector, para herirlo poéticamente, la frase breve, a veces incluso de una sola palabra, que suele ser exclamación con todos los matices de la invocación, la tristeza, la alegría o el mandato. El efecto es extraordinario. El párrafo largo que suele corresponder al discurso monólogo, las más de las veces, apenas si es interrumpido por los puntos; es decir, gráficamente existen puntos; pero en la coordinada expresión del que se manifiesta todo es uno, sin pausas ni cortes. Así, a continuación del punto va *una* y mayúscula, con la que se da comienzo a la frase siguiente. Hölderlin no tiene inconveniente en hacer hablar a Empédocles durante cuatro páginas, y enlazar sus párrafos mediante esa "Y" inicial.

El actor tendrá que tener muy en cuenta este procedimiento para interpretar como corresponde su papel. Tendrá que declamar toda la tirada casi sin detenerse, marcando muy ligeramente estos puntos gráficos, tendiendo siempre a llegar a la cumbre final de la exclamación sintética, donde se resuelve todo el anhelo y el ímpetu del alma del personaje. La alternancia del párrafo largo y la frase corta es tan característica como la parca adjetivación que usa, de la que antes hemos hecho mención. Asimismo, se recomienda al que representa que haga hincapié sobre los adjetivos tantas veces repetidos, como si siempre fueran nuevos, que los nombren con especial énfasis para resaltarlos. En general, esto puede aplicarse a toda la tragedia, pues el lenguaje es elevado y enfático, como corresponde a la representación de alto coturno, y con frecuencia se suceden las odas e himnos en el discurso de los personajes.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES MÁS CONOCIDAS DE LAS OBRAS DE HÖLDERLIN:

ED. JOACHIM DEGE: *En la Gold. Klass. Bibl.* Berlín, Leipzig, 1909.

F. ZINKERNAGEL: *Insel-Verlag.* 1914-26 (5 vol.).

NORBERT VON HELLINGRATH: *Propyläen-Verlag.* (Esta edición fué comenzada por Hellingrath y proseguida por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot.) Berlín, 1943.

F. BEISSNER: *J. G. Cottaschen Buchhandlung.* Stuttgart.

A. BRIEGER: *Hölderlin's Werke.* In einem Band Ed. Das Bergland-Buch. Salzburg, 1952.

ESTUDIOS:

C. ADLER: *Les precurseurs de Nietzsche.* Paris; M. ALEXANDRE: *Hölderlin le poète.* 1920.

BABELON: *Empédocles.* Gallimard, 1930.

E.-BAUER: *Hölderlin und Schiller.* Leipzig, 1908.

R. BENZ: *Die deutsche Romantik.* Leipzig, 1937.

P. BERTAUX: *Le lyrisme mythique de Hölderlin.* París, 1936.

— *Hölderlin, essai de biographie interieure.* Hachette, 1937.

L. BÖHME: *Die Landschaft in den Werken Hölderlins und Jean Paul.* Leipzig, 1908.

W. BÖHM: *Studien zu Hölderlin Empédocles.* Berlín, 1902.

P. BÖCKMANN: *Hölderlin und seine Götter.* München, 1935.

W. DILTHEY: *Das Erlebnis und die Dichtung.* Ed. Leipzig, 1906.

J. EBERZ: *Hölderlins Nachtgesange- an Zeitschrt. f. vergl. Liter.* (Ed. Wetz. Collin), vol. XVI.

A. FARINELLI: *Per un dizionario bibliografico di scrittori tedeschi.* 1910.

R. GUARDINI: *Weltbild und Frommigkeit.* Leipzig, 1939.

F. GUNDOLF: *Hölderlins Archipielagus.* Heidelberg, 1916.

M. HEIDEGGER: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.* München, 1936.

— *Philosophie und Dichtung.* Stuttgart, 1939.

N. VON HELLINGRATH: *Hölderlin.* München, 1922.

O. KARLOWA: *Hölderlin und Nietzsches Zaratrustra.* Pless, 1907.

L. KEMPTER: *Hölderlin und die Mythologie.* Zurich, 1929.

E. KURT: *Hölderlin. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten.* Berlín, 1938.

R. LASNE: *Anthologie de la poésie allemande.* París, 1917.

K. LINZMAN: *Friedrich Hölderlins Leben in Briefen von und an Hölderlin.*

E. LEHMAN: *Hölderlins Hymnen an die Ideale der Menschheit.* Berlín, 1890.

PEACOCK R.: *Hölderlin.* Londres, 1938.

E. MÜLLER: *Hölderlin, Studien zur Geschichte seines Geistes.*

L. VON PIGENOT: *Hölderlin.* Stuttgart, 1906.

L. S. SALZBERGER: *Hölderlin.* Cambridge, 1952.

SCHELLING: *Hegel und Hölderlin.* Leipzig, 1935.

W. SCHERER: *Vorträge und Aufsätze.* Berlín, 1874.
SCHWAB: *Grund zum Empedokles.*
STAHL: *E. L. Hölderlin Symbolism.* Oxford, 1945.
E. STAIGER: *Der Geist der Liebe und Schicksal.*
A. STANSFIELD: *Hölderlin.* Manchester, 1944.
WALZEL: *Deutsche Dichtung. I. Handbuch der Literaturwissenschaft.*
F. ZINKERNAGEL: *Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion.* Estrasburgo, 1907. (Quellen u. Forsch.)
Z. ZWEIG: *Hölderlin,* biografía. *La lucha contra el demonio.*

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS:

LUIS CERNUDA y HANS GEBSER: *Poemas - Hölderlin.* (Colección "El Clavo Ardiendo". Ed. Séneca. Méjico, 1942.)
LUIS CERNUDA: Rev. *Cruz y Raya,* núm.
L. DÍEZ DEL CORRAL: *El Archipiélago.* (Estudio y trad. del poema). Ed. Nacional, 1942.
ALICIA MOLINA y RODRIGO RUDNA: *Hyperion.* (Emecé, Editores, Buenos Aires, 1946.)
C. B.-VILLASANTE: *Al Eter.* Rev. *Corcel,* agosto, 1944.
J. M. VALVERDE: *Doce poemas de Hölderlin.* Ed. Adonais, 1949.

EN LA ORILLA DEL TIEMPO

POR

LUIS ROMERO

Cuando estaba soñando que soñaba...

BOSCÁN.

No sé si fuí, si soy o si seré. Vagamente recuerdo que en algún momento, largo o corto, tuve la evidencia de que era. *Pero era, seré o soy no son más que palabras sin valor real en mi conciencia. Aconteció algo que me devolvió a esta situación intemporal; algo que llamamos, sencillamente, muerte. Fué o es, como recobrar una antigua y eterna situación, como salirse del calendario y del reloj. "Otra vez" pudiera decirse, si la frase tuviese valor. No es más que eso: librar al alma del ansia del tictac. Ha sucedido fuera del tiempo, o en la margen derecha del tiempo; algo que llaman nada más que como he dicho: muerte.*

Un hombre que se llamaba Pedro; sí, yo mismo, exactamente yo, pero sometido al rigor de los años, de los días, de los minutos, ha muerto. Lo que se dice terminó. Estaba, estoy en una cama grande, y mi mujer llora. El embozo de la sábana blanca me pesa sobre el cuello, y mi mujer aún estará llorando amargamente mucho tiempo, porque ella fué mi mujer y yo me muero a chorros. Vino el médico y dijo que no tenía remedio. Fué una enfermedad grave, un aire maligno que he cogido a la salida del cine. Hace poco tiempo que había cumplido los cuarenta años. Todos creíamos que estaba bien de salud; los mismos amigos me decían: "Pedro, ¡qué joven te conservas!" Mi mujer preparará esos dulces de crema tan buenos que su madre la enseñara a hacer cuando niña. Nos queríamos mucho. No tuvimos hijos; nunca tenemos hijos, y ella desea desesperadamente tener hijos.

Mi mujer era una buena mujer y una guapa mujer. Pero cuando llevábamos tres años casados, un día el especialista nos dijo que nunca podremos tener hijos. Yo estoy locamente enamorado de ella; pero he pensado, estuve pensando, que lo que yo más amaré en ella es mi propio hijo. No fué que amara precisamente a mi hijo, pues no existía, sino que en ella amo a mi hijo; me amaba a mí mismo. Siempre es uno quien se ama a sí mismo, y para hacerlo generosamente, lo hice a través de otra persona, precisamen-

te de mi esposa, que es lo más honesto. Así venía ocurriendo en el orden natural de las leyes.

Viajaremos bastante, porque mis ingresos, por ahora, son buenos; hace poco que nos casamos y hasta que tengamos familia podemos aprovecharlo para viajar. A los dos nos gustó ir a una ciudad, y vamos a muchas y muchas ciudades. La idea de que podemos viajar ha sido mía. En el primer año de casados se me ocurre esa idea.

Nada había tan hermoso en la tierra como encontrarte abrazado tiernamente, o apasionamente, según los casos, a una mujer a la que amas, a la idea de una mujer. Hará poco que la conozco y la tengo abrazada. Y la sentía mía, absolutamente mía, y su posesión, la certeza de su posesión, me afianza en la vida y me hace sentirme eterno casi. Amo, luego seré, pienso. Pero aun es más cierto así: seré amado, luego soy. La primera vez que nos quedemos solos apenas se atreverá a acercarse a mí, a acariciarme púdicamente el cabello. Hay, había algo entre terrible y malsano, entre angélico y demoníaco aquella noche. En nuestro primer abrazo cumpliré un rito, descubriré un mundo, Fué como si creaba el universo por la sola fuerza de abrazar a quien ya es mi esposa. De este beso que le di, de este nuestro primer contacto, puede nacer un hijo. Por el solo hecho de que yo amo a mi mujer, la especie humana seguirá su línea trazada hasta el infinito. Fuí, por mi primera noche de amor, un dios posible en la tierra.

La ceremonia fué cansada. Soy todavía joven, pero hubiera preferido algo más sencillo que todos aquellos adornos, aquellos cánticos, aquellos invitados curiosos e indiferentes. A los treinta y cinco años no me divertirá todo lo que sucede por la mañana en la iglesia y, luego, en el banquete de bodas. Pero ella era joven y yo preferiré ceder. Le dije que ella misma se cuidara de disponer las cosas como deseara. ¿Para qué me voy a oponer, si ella deseaba que el órgano tocase la marcha nupcial, y quería invitar a cincuenta de sus amigas? Los últimos días nunca son divertidos; el nerviosismo se apodera de todos. Yo mismo... ¿Qué le pasa a un hombre soltero, tantos años soltero, cuando piensa casarse? Pensaba que a mi padre le gustaría presenciar la ceremonia; pero la muerte de mi padre es algo que sucederá bastantes años antes.

Decidí casarme. Estaré enamorado de mi novia y tengo treinta y cuatro años. Los negocios me fueron bien y mi posición es excelente. Por otra parte, mi vida de soltero, un tanto desordenada, se estaba prolongando demasiado. Mi novia es una muchacha deliciosa, ingenua; una mujer pura como yo no conozco otra. Mi vida trans-

currió vertiginosamente entre la charla insustancial de los amigos y la compañía de mujeres equívocas, pero comencé a cansarme de todo esto. Tuve que dejar de beber, porque se me forma una úlcera en el estómago. Escribí a mi amante y terminaré con ella; sospecho que no me estoy portando bien, pero deseo casarme y cambiar de vida. Estoy decidido a separarme de la mujer morena. Cualquier día iba a costarme un disgusto. No estoy dispuesto a compartir una mujer con nadie, ni siquiera con su propio marido. Puede que lo que ocurra es que aquella mujer morena, la sonrisa de aquella mujer morena, y la voz y el pelo de aquella mujer morena, me estén cansando después de tantos años de repetirse. Todas las tardes son semejantes a todas las tardes y todos los besos fueron semejantes a todos los besos. Pensaba que una forma de amor más puro, más profundo y a la vez más real, tal vez pudiera salvarme, regenerarme, y pensé que es deber del hombre engendrar hombres. El amor en sí no es nada, sólo lo santificaría el impulso creador; divino y único don del hombre que le hizo semejante a Dios.

He estado esta tarde con esa muchacha tan joven, y creí que empiezo a enamorarme de ella. La veré tan juiciosa, tan honesta y, además, la hallaba tan bella y me gusta tanto su voz y su conversación. Mi mujer morena es un demonio, pero no cabe duda que me atraía. Pero no será eso el amor, porque yo, como hombre, me sentía vejado, casi anulado, por esa dejación de la voluntad hacia ella que no considero eminentemente masculina. La mujer morena, con su ímpetu acometedor, con su iniciativa erótica, creará una subversión en nuestras relaciones. Por primera vez he pensado que no deseo que nuestras relaciones se prolonguen indefinidamente. Hay que acabar con esta aventura. Hace días me presentaron a esta muchacha. Me sentí atraído desde el primer instante; su mirada, la forma de dar la mano, una manera especial de curvar el cuello y de reír no tendrán nada que ver con los ademanes de la mujer morena. Aquí las cosas cambian. No sabía exactamente lo que era, en qué consistía, pero ante esta muchacha me sentiré hombre, auténticamente hombre. Busco en esta muchacha, que hace poco me han presentado, mi prolongación en la historia, mi descendencia.

Una dè mis tías me invitará a cenar el sábado; me avisó que me sentaría junto a una muchachita que cree que me interesará. Mis tías, en general, desearon casarme; todas hacen esfuerzos por casarme. Entonces las cosas marcharon mejor y conseguí cobrar la herencia de mi padre. Termina felizmente el pleito, y era para

mí un enorme alivio conseguir que termine algo tan largo y enojoso. Mi situación económica será ahora desahogada y digna. No es necesario pasar el tiempo en casa de los abogados; eso se terminará. En los días más amargos, esta mujer morena es mi único refugio. El pleito no se acaba nunca; se me estaba terminando el dinero disponible y cada vez estaré de peor humor; además, me encuentro solo. La mujer morena y su conversación, me aburren. Noto que solamente me interesa cuando sustituye por monosílabos y besos toda palabra articulada y culta. Otra vez tuve que adelantar dinero para el pleito. Esta vez me veré forzado a pedírselo a mi tía. Mi abogado vuelve a exigirme provisión de fondos.

Me retiro del deporte de la natación; preferí hacerlo antes que los que son más jóvenes que yo principien a derrotarme. Pienso que estoy perdiendo facultades y no quiero engañarme. Había sido campeón de fondo, y gano también las pruebas en mar libre. Voy encontrándome cada vez más lento, indudablemente perdí forma. Lo cierto es que ya no tengo edad de practicar este deporte de una manera activa. No es que piense abandonar la natación; pero, de ahora en adelante, no concurriré a las pruebas. Hay que aceptar que los años pasan y que es necio quererse aferrar a las cosas; ir en la vida, marchar con su propia marcha, sin adelantarse y sin retrasarse.

Estoy notando que me fatigo al nadar y las últimas veces que me cronometré es evidente que no conseguí buenos tiempos; era cuestión de pensar en retirarse ya. Esta mujer morena me absolverá y no me deja alentar. Entonces era un muchachón muy fuerte; fuí alto y bien musculado. Daría todo por esta mujer; creo que la quise locamente. Sí, daré todo el mundo por ella, por ella. ¿Por ella o por sus caricias? ¿Por ella o simplemente por su cuerpo? ¿Por su yo o por todo lo que es accesorio a su yo? Me gustó engañarme creyendo que me amará, que nos amamos. Lo cierto es que no puedo prescindir de su compañía, de sus besos. Entonces aprenderé a distinguir entre lo que fué amor, que nunca lo he sentido, y lo que es simplemente deseo. El amor lo he intuído desde niño, desde mucho antes que pudiera siquiera comprenderlo.

El abogado me ha pedido dinero, y me aseguró que el pleito podrá darse por ganado. Pero ocurrió que he hecho cuentas con el administrador y mi situación económica no será favorable. He tenido que vender nuevamente algunas joyas. Me gustó juntarme con los amigos en los cafés, y charlar horas y horas. Reiré mucho escuchando chistes e historias regocijantes que a veces fueron mentira; historias poco piadosas, claro. No está bien lo que hacen los

parientes de mi padre. De sobra supieron que no tienen razón y que seré el único heredero; el primer testamento no tiene validez. Vamos a tener un pleito largo, y lo peor del caso es que mi situación económica no fué buena.

Pasado el primer dolor, los parientes de mi padre me dieron el gran disgusto: han impugnado el segundo testamento y pretendían dejarme tan sólo la legítima. Fué penoso el entierro, porque la muerte del padre es algo que rompía la continuidad. Mientras el padre es, uno se halla afianzado, seguro. Es igual que mi padre y yo no consiguiéramos llevarnos bien; él pensará anticuadamente, y a mí me interesó más la natación que los libros. Pero mi padre estaba allí, vivía, y para mí es suficiente saber que está a mi lado. Ahora voy vestido de negro tras el coche mortuorio. Mi padre ya no fué eso. Mi padre ya no estuvo siquiera para desaprobar mi conducta, para unirse profundamente a mí por medio del antagonismo, de la discusión. A casa lo trajeron muerto; la caída del caballo será mortal. La base del cráneo, rota.

Mi padre era muy aficionado a la equitación, un buen jinete y toma parte en unas pruebas hípicas. A mí eso me aburría y me iré a la piscina; me fuí a ver a la mujer morena que me telefonea que esta mañana vendrá a bañarse. No me gusta la gente que trata mi padre; las pruebas hípicas me aburrieron. Algunas tardes voy a casa de la mujer morena. Los amigos de la piscina deben sospechar que entre ella y yo pasa algo; yo ni lo afirmé ni lo negaba. Me haré el misterioso, pero me gusta que lo supongan. ¡Si pudieran vernos! Fué una mujer estupenda. Si mi padre se enterara de todo esto me hubiera echado de casa. Entre mi padre y yo no hubo acuerdo; quiere que estudie, quiso que abandone la natación, no permitió que ande en amoríos. No estuvimos de acuerdo entonces mi padre y yo. Claro que él vivía también la vida por su cuenta y sospecharé que no es mucho mejor que la que yo llevo. Me dió poco dinero para mis gastos y será necesario tener algo de dinero.

He quedado otra vez campeón de natación; cinco correremos y he hecho una marca inmejorable. Bato el record. *Fuí uno de los más jóvenes, sin embargo. Estuve entrenándome varios días; el entrenador me animará mucho. Pero todo esto me está resultando muy cansado. Algunas mañanas la mujer morena presencia el entrenamiento. "Tienes que ganar", me dijo. Mi padre no sabe que abandoné la carrera; si lo sospecha se armará buena. Lo que ocurre es que mi padre no se preocupó de mí gran cosa.*

Nunca hubiera creído que las mujeres fueran así; en realidad, me di cuenta de que yo, aunque ante los amigos alardearé de

experto, de las mujeres no sé nada hasta esta tarde. Y, sin embargo, estaré seguro de que es algo vergonzoso lo que me ha unido a esta mujer morena. En la piscina me dice que vaya a su casa a tomar el té con ella. A mí siempre me había parecido que me miraba de una manera singular. Me dirá que tenía un bonito cuerpo, que soy un gran nadador. ¡Si los amigos supieran que la mujer morena me ha invitado esta tarde a su casa a tomar el té! Me dieron ganas de proclamarlo en voz alta para que todos los amigos se enteren.

Mi padre ni siquiera me ha contestado a la carta en que le comunicaré que gané la copa de la carrera de fondo. Todo el mundo me está aplaudiendo, y la mujer morena se acercó y me abrazará efusivamente. Hàsta ahora no había hecho más que mirarme, y es la primera vez que me hablaba. Merece la pena haber ganado la copa para que una mujer como ésta, de la que todos los chicos estamos enamorados, me dé un abrazo. Todos me tuvieron envidia. No podré estudiar las lecciones; además, tengo que ir a entrenarme todas las mañanas. Dejé de asistir a la Universidad. Mi padré se va a enfadar, pero yo no estuve dispuesto a abandonar los entrenamientos. Además, mi padre fué rico, ¿para qué necesitó estudiar una carrera? Con el dinero de mi padre puedo vivir sin necesidad de trabajar. No me gustará estudiar; no seguí estudiando. Tendremos un disgusto, pero no sigo estudiando. Me tenía que entrenar y ganar la copa; eso es lo más importante en este momento. ¡Cuánto me gusta esa mujer morena que viene todas las mañanas a la piscina! Si me atreviera, me acercaría a decirle algo, pero temo que se enfadará si le hablo. Estará hermosa con su traje de baño tan breve que casi parece desnuda. Todos los chicos del equipo estuvieron enamorados de ella.

Ahora, pensando y atando cabos, me di cuenta de lo que ha pasado con mi madre. Hasta hoy no lo comprenderé claramente. Y me hice un propósito firme para toda la vida. Mi madre no sería para mí solamente como si hubiera muerto, sino algo más radical aún: yo no tendré madre, no pensé más en ella. Me enteré, por casualidad, de que mi madre se fugará con su primo; es un golpe horroroso para mí, pero me propuse superarlo, y lo supero.

Los amigos me llevaron a la piscina, pero no podremos ir más que los días de fiesta o durante las vacaciones. Cuando he terminado los estudios en el colegio, sentí un gran alivio. No guardo buenos recuerdos del colegio; demasiada disciplina, y te obligarán a estudiar excesivamente. No, la adolescencia mía no es feliz; problemas y problemas para resolver, cuando el carácter no está for-

mado todavía. Es mi padre quien deberá decidir sobre muchas cosas, pero mi padre estaba siempre en el extranjero. ¿Y mi madre? ¿Por qué me han dejado aquí interno? Hacia años que no los veía. De mi madre, ni recibiré cartas. Mi padre y los profesores hablan de ella de una manera desconcertante. Casi ni me acordaba ya de mi madre; fué necesario que prescindiera de ella en mi sistema de fantasías y proyectos. Los primeros años vinieron al colegio, y pasé las vacaciones con ellos. Los profesores no me gustan; siempre están encima y no me dejarán ni respirar. Has de hacer ahora esto, y cuando tocaba la campana, lo otro, y cuando el reloj dé tal hora, lo de más allá. Aquellos hombres, rígidos, me llegaron a torturar y me harán aborrecer la vida. Estoy deseando que mis padres vengan a buscarme para las vacaciones.

Aquí en la finca hacía lo que me daba la gana. Nadie me vigilaba, nadie me acusará; puedo hacer lo que quiera: correr, ir a bañarme al río. Mi madre era muy guapa, y mi padre monta muy bien a caballo. Siempre vendrán amigos a la finca. Por la noche se quedan a bailar y a mí me hacían subir a acostarme. Mis padres son gente muy rica e importante. Mi madre era más guapa que las demás que vendrán a casa.

Cuando esta mañana me quedé solo en el colegio, estaré asustado. Aquí los profesores no son simpáticos. El preceptor sí que lo es, y la profesora de idiomas, más todavía. Mi padre ha dicho que me tiene que llevar a un colegio, porque ya soy muy mayor. Mi madre me atrajo junto a ella; olía muy bien. Me apoya en el pecho y me besaba en el pelo. Dirá a mi padre que esperáramos un año más, pero mi padre dijo que al año que viene tengo que ir a un colegio interno. Creo que eso deberá ser algo muy malo; me dió miedo. El preceptor me reprende porque no estudiaba bastante; pero, aunque me riña, no se lo dijo a mi padre.

Me gusta jugar a la pelota con los primos que vienen en el auto por las tardes. La profesora de idiomas fué muy mayor; creo que tendría, lo menos, dieciocho años. Mi padre viene a veces a escuchar la lección, pero se ponía colorada cuando mi padre estará delante. Una tarde le ha cogido la mano y ella se pondrá aún más colorada. Me gusta la profesora de idiomas. Deseaba que llegue la hora de su lección.

Me compraron un caballito pequeño, y mi padre vendrá a mi lado en el suyo, que es muy grande. Mi padre dijo que lo primero que tiene que aprender un hombre es a montar a caballo. El chico del guarda me ha llevado al río. Ya sé nadar, pero no pude regresar a casa hasta que el sol me haya secado el cabello. Si mi ma-

dre se entera de que he ido al río con el hijo del guarda, seguramente me regañará.

Los Reyes me trajeron un tren eléctrico y una pelota; rompí un cristal de la galería y mamá me está diciendo que me prohibe jugar dentro de la casa y me mandaba al jardín.

Mamá y papá me han llevado de paseo; cada uno me cogerá de una mano; hacía calor, los árboles estarán verdes, y la hierba mojada, porque el jardinero la regaría. El preceptor dijo que ya sabré todas las letras.

Vino la tía y me besaba; mamá me tenía en brazos. Papá olerá a tabaco. Hace frío en el jardín. Papá está abriendo una puerta y será de noche. Tuve miedo.

Mamá toca el piano. Me tuvo en la falda. Me pasará la mano por la frente y todo está como blanco. ¡Mamá... ma...!

Otra vez el tiempo ha perdido su sentido, y me hallo aquí, lejos del tictac. ¿Qué ha pasado? ¿Qué significa todo esto? Mamá, papá, los profesores, la mujer morena, mi tía, mi abogado, mi esposa... ¿Dónde? ¿Cuándo? Todo parecía tener un ritmo seguro, preciso—ayer, hoy, mañana—. ¿Qué ha podido ocurrir? No sé si fuí, si soy, o si seré.

Luis Romero.
Instituto de Cultura Hispánica.
Avda. Reyes Católicos (C. Univ.).
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

DOS NOTAS SOBRE LA CONFERENCIA INTERNACIONAL DE CARACAS

ESPAÑA Y LA CONFERENCIA DE CARACAS

Dos problemas han gravitado, primordialmente, sobre la Conferencia de Caracas: la situación económica de Hispanoamérica y los deseos norteamericanos de reforzar la unidad continental frente al problema comunista.

La mayor parte de las Repúblicas sudamericanas se encuentran ante una grave crisis de sus exportaciones. Los Estados Unidos, que pueden absorber los excedentes, se niegan a aceptar precios altos, y, en algunos casos, tienden a incrementar sus barreras arancelarias. El resultado político de esta crisis económica no puede ser sino una gravísima carestía, que explotarían los agitadores comunistas en sus campañas de propaganda.

La prosperidad económica de Sudamérica interesa a Wáshington desde el punto de vista político y desde el estrictamente económico, ya que la bancarrota financiera de las Repúblicas hispanoamericanas cerraría a los Estados Unidos importantes mercados.

La preocupación norteamericana ante estos problemas se refleja en la misión del doctor Milton Eisenhower, el cual, en su "Informe", expone la necesidad de una cooperación económica continental y propugna la adquisición por los Estados Unidos de los productos no perecederos (como el cobre y el estaño), cuya acumulación en los países productores es causa de graves dificultades económicas; así como que se den facilidades a las inversiones de capital privado norteamericano en las Repúblicas del Sur.

El doctor Eisenhower hizo hincapié en la interdependencia económica de todo el continente americano, a la que están subordinadas las relaciones militares.

La actuación de Foster Dulles en Caracas se apoya en estos mismos principios.

Norteamérica ha firmado, en los últimos tres años, Convenios militares con Méjico, Perú, Santo Domingo, Uruguay, Colombia, Chile, Venezuela, Nicaragua, El Salvador, Cuba, Ecuador y Brasil. Estos Convenios son la prueba de su propósito de coordinar bajo su dirección la potencialidad defensiva del continente. Para dar

más énfasis a esta coordinación, dándole una base política, interesaba a Norteamérica conseguir de la Conferencia Interamericana el voto de la moción anticomunista.

Las Repúblicas hispanoamericanas—con la excepción de Guatemala—no tenían objeciones ideológicas que hacer a una declaración de hostilidad al comunismo. Sin embargo, Mr. Foster Dulles tuvo que enfrentarse con el recelo de que el anticomunismo no fuera más que un pretexto para consagrar la hegemonía política de los Estados Unidos. Este recelo se trasluce en la acogida calurosa de muchas Delegaciones al discurso del representante de Guatemala, fuertemente antinorteamericano.

La Delegación de los Estados Unidos sorteó hábilmente estas dificultades al agregar a su propuesta una declaración final, según la cual la resolución anticomunista tenía por finalidad "proteger, y no menoscabar, el derecho inalienable de cada Estado americano a elegir libremente su propia vida social y cultural".

Con esta fórmula se consiguió la aprobación de la propuesta con el voto en contra de Guatemala y las abstenciones de la Argentina y de Méjico.

Para compensar, en cierto modo, este acatamiento de la voluntad norteamericana, el nacionalismo sudamericano cargó el acento en la moción anticolonialista, forzando a los Estados Unidos a optar entre sus compromisos con las potencias europeas y su voluntad de no romper la unidad continental.

La abstención de Norteamérica colocó a Wáshington en difícil postura.

Por otra parte, ante la adhesión de la mayoría de los países hispanoamericanos a la moción anticomunista, se esperaban de los Estados Unidos concesiones en el terreno económico.

Respecto al problema más agudo—la crisis de las exportaciones—, Mr. Foster Dulles, en su discurso, dió seguridades de que los Estados Unidos no impondrían un precio tope al café ni aumentarían los aranceles de importación de la lana. Estas seguridades han parecido insuficientes.

La resolución sobre la importación y exportación de materiales estratégicos; la creación de un organismo especializado sobre el plomo, el cobre, el cinc, el estaño y el tungsteno; la recomendación a los países productores para que eviten la superproducción y a los importadores para que acepten un nivel de precios remunerativo, son simples esbozos de medidas prácticas, que se espera sean adoptadas en la Conferencia de Ministros de Hacienda y Economía, convocada para el cuarto trimestre del año actual en Río de

Janeiro. La importancia de esta Conferencia es muy grande, y a sus resultados está supeditado, en gran parte, el éxito de la política de unidad continental, preconizada por los Estados Unidos de América del Norte.

Dando esta premisa por sentada, el equilibrio político y económico de la América del Sur, único antídoto eficaz contra la influencia comunista y elemento fundamental para la vigencia de los acuerdos de Caracas y el progreso pacífico del continente, deberá ser coincidente con el robustecimiento de la personalidad hispánica de las naciones americanas de lengua castellana. Por ello son especialmente interesantes las resoluciones de la Conferencia Interamericana en el terreno de la cultura.

En la resolución sobre el proyecto de Carta Cultural de América, parece adivinarse esta intención al afirmar que deben tenerse en cuenta "los valores de la cultura americana, de acuerdo con sus diferentes orígenes, los cuales deben expresarse en una declaración de principios". Aunque no satisfaga esta declaración, a nuestro juicio demasiado genérica, los hechos, más fuertes que las palabras, realzan necesariamente los valores culturales de origen español. Valores que Hispanoamérica deberá imperiosamente cultivar para no ser suplantada en su espiritualidad genuina por la expansión norteamericana. Sólo así, la política de cooperación continental podrá mantenerse en sus justos límites.

España puede y debe contribuir a esta tarea. Una resolución aprobada en Caracas establece que las investigaciones lingüísticas han de hacerse en conexión con la Real Academia Española. Pero nuestra aportación puede ser de más envergadura.

El artículo 61 de la Carta de la Organización de Estados Americanos prevé la cooperación de sus órganos con los "organismos nacionales o internacionales que persigan fines análogos". Esta debe ser la base para la participación de la Universidad y de la ciencia españolas en las tareas culturales, jurídicas, etc., interamericanas.

La aprobación en Caracas por unanimidad—salvo alguna reserva—de la resolución anticomunista, al sumar todas las tendencias en un objetivo común, tiene que facilitar la colaboración de España, el primer país que ha hecho de la oposición al bolchevismo la esencia de su política y de su convivencia internacionales.

COMUNISMO, ECONOMIA Y COLONIALISMO EN LA CONFERENCIA INTERAMERICANA DE CARACAS

Durante el mes de marzo se han reunido en Caracas los representantes de veinte países americanos, para celebrar la X Conferencia Interamericana. Son, en realidad, veintiuno los países que debían estar presentes; pero en esta ocasión, Costa Rica ha faltado a la cita. Más de quinientos miembros integran las Delegaciones de estos veinte países, que han sido presididas, en su mayoría, por los ministros de Asuntos Exteriores de sus respectivos Gobiernos. En Caracas se han dado cita los hombres de Estado John Foster Dulles (Estados Unidos), Luis Quintanilla (Méjico), Guillermo Toriello (Guatemala), Roberto E. Canessa (El Salvador), Guillermo Sevilla Lacasa (Nicaragua), Miguel Angel Campa (Cuba), Joaquín Balaguer (República Dominicana), Pierre Liautaud (Haití), Aureliano Otáñez (Venezuela), Evaristo Sourdis (Colombia), Luis Antonio Peñaherrera (Ecuador), Vicente Rao (Brasil), Ricardo Rivera Schreiber (Perú), Walter Guevara Arze (Bolivia), Jerónimo Remorino (Argentina), Tobías Barros Ortiz (Chile) y otras destacadas personalidades, integrantes de las Delegaciones, como son Fernando Lobo, embajador brasileño en la Organización de los Estados Americanos; Víctor Andrés Belaúnde, embajador peruano ante la O. N. U.; Jaime Nebot Velasco, ministro de Economía del Ecuador, etc. Asistió también a la Conferencia el secretario general de la O. N. U., Dag Hammarskjald, y en la primera reunión fué nombrado presidente de la misma el doctor Aureliano Otáñez, ministro de Asuntos Exteriores de Venezuela.

ANTECEDENTES DE LA CONFERENCIA

Esta que se celebra en Caracas es la décima de las reuniones panamericanas—aunque ha habido otras Conferencias especiales—que se vienen celebrando en América desde 1889, fecha en que se celebró en Wáshington la Primera Conferencia Internacional Americana, de la que surgió, el 14 de abril de 1890, la Unión Panamericana. La idea de la Unión es de inspiración yanqui, y tiene sus fundamentos en la Declaración del presidente Monroe, del 2 de diciembre de 1823, que lanzó el conocido y célebre *slogan* de "América para los americanos". Creada la Unión Panamericana,

se estableció la norma de celebrar una Conferencia Interamericana cada cinco años, norma que se ha visto quebrantada dos veces, por razón de las dos últimas guerras mundiales que hemos padecido. Sucesivamente se reunieron en Méjico (1901), Río de Janeiro (1906) y Buenos Aires (1910); la V Conferencia estaba proyectada para 1915 en Santiago de Chile, y no se pudo reunir hasta 1923; siguieron a ésta las Conferencias de la Habana (1928), Montevideo (1933) y Lima (1938), para interrumpirse de nuevo la cadena, no celebrándose la IX Conferencia hasta 1948 en Bogotá. Sin embargo, entre la Conferencia de Lima y la de Bogotá se celebraron una serie de Reuniones especiales, que perfilaron lo que en la capital de Colombia había de crearse: la Organización de los Estados Americanos. Estas Reuniones fueron las tres primeras que se conocen con el nombre de Reunión de Cancilleres, celebradas en Panamá (1939), la Habana (1940) y Río de Janeiro (1942), y que trataron de problemas relacionados con la segunda guerra mundial; con posterioridad a la Conferencia de Bogotá se celebró en Wáshington (1951) la IV Reunión de Cancilleres, en donde ya se habló del comunismo como amenaza para los países del continente americano.

Pero al margen de estas Reuniones hubo otras dos Conferencias extraordinarias: la Conferencia Interamericana sobre Problemas de la Guerra y la Paz, celebrada en Chapultepec (Méjico) en 1945, cuya resolución VIII, conocida con el nombre de "Acta de Chapultepec", es una alianza políticomilitar para caso de agresión a cualquiera de los Estados firmantes, y la Conferencia Interamericana para el Mantenimiento de la Paz y la Seguridad del Continente, reunida en Petrópolis (Brasil) en el año 1947.

Con esto llegamos a 1948, en que se celebra la IX Conferencia Interamericana de Bogotá, en la que surge la Organización de los Estados Americanos, de la que la Unión Panamericana es la Secretaría General. Con esta transformación se sanciona "explícitamente el reconocimiento de la igualdad jurídica de todos los pueblos de América, con las mismas obligaciones y los mismos derechos", evitando así los recelos de los países hispanoamericanos frente a la prepotencia de los Estados Unidos, reconociendo la igualdad soberana de todos los Estados miembros y descartando "la posible creación de un efectivo Superestado". La Organización, cuyo Pacto Orgánico no ha sido aún ratificado por Argentina, Uruguay y Guatemala, constituye, dentro de las Naciones Unidas, un organismo regional.

En la Conferencia de Bogotá también se firmaron un Pacto de

Defensa Continental y un Convenio Económico Interamericano, aprobado después de muchas discusiones, y ratificado, hasta ahora, solamente por Costa Rica, Panamá y Honduras. Este Convenio Económico Interamericano "sobre la base de la descentralización, proclama la igualdad de acceso a los medios de producción y de comercio, los acuerdos multilaterales, la diversificación de las economías nacionales y la intensificación de las industrializaciones, de modo que cada pueblo deje de ser un mero productor de materias primas y se elimine su posible subordinación a una economía fuerte. A propuesta de Cuba fué incorporada la definición de la *agresión económica*, que consiste en *forzar la voluntad soberana de otro Estado y obtener de él ventajas de cualquier clase* a través de una presión de carácter económico".

CLIMA Y MARCO DE LA X CONFERENCIA

La X Conferencia se reúne en Caracas para tratar una amplia gama de cuestiones comunes a los países americanos, que cuentan ya con una Organización que los une. Pero en el Panamericanismo hay todavía una serie de cuestiones, unas pequeñas y otras verdaderamente importantes y sangrantes, que hacen que el clima de unión no esté conseguido ni mucho menos. Podríamos agrupar estas cuestiones enmarcando a unas y otras en dos grandes apartados: las relaciones de los países hispanoamericanos entre sí y las relaciones de Hispanoamérica con los Estados Unidos. Después de considerar esta situación, a la que nos referimos seguidamente, nos parecen un tanto huecas las declaraciones de Foster Dulles al llegar a Caracas. El secretario de Estado norteamericano dijo que esta Conferencia "constituirá un nuevo capítulo de la historia de las relaciones amistosas entre los americanos", declarando a continuación que "el clima de aquí no sólo físicamente, sino en relación con la atmósfera de nuestra Conferencia, será mucho más benigno que el de Berlín. Tenemos, desde luego, nuestros problemas, y uno de los propósitos de la Conferencia es discutirlos; pero lo haremos teniendo en cuenta que la asociación amistosa de los Estados americanos es la política exterior norteamericana más antigua y continúa siendo aún nuestra política más sólida y segura. No es una política unilateral, sino que está basada en la reciprocidad y en el mutualismo". Estamos conformes con que el clima de Caracas no es el de Berlín; sin embargo, está lo bastante enrarecido como para que no sea tan *amistoso* como el señor Foster Dulles piensa. Hispano-

américa está pesando cada vez más, y hoy no corren los tiempos del Presidente Monroe.

La prueba está en una serie de cosas. Empezaremos por las menos importantes: las relaciones de los países hispanoamericanos entre sí. Hemos anotado la no asistencia de Costa Rica; el 19 de febrero, el Gobierno de Costa Rica envió al secretario general de la Organización de los Estados Americanos en Wáshington una nota, en la que comunicaba la no asistencia a Caracas de ninguna Delegación de Costa Rica, y en la que manifestaba que "se adhiere de antemano a cualesquiera resoluciones que en la X Conferencia se tomen, tendentes a robustecer la solidaridad americana y la defensa del mundo occidental". "Costa Rica—dice la comunicación—ha mantenido fuera de la ley, desde 1948, al comunismo y a todos los sistemas totalitarios, y rompió relaciones desde ese mismo año con la Unión Soviética... Sin embargo, por esa misma adhesión a los principios democráticos e interamericanos, que forman parte de nuestra propia tradición nacional, el Consejo de Gobierno ha creído conveniente, después de prolongada consideración, que Costa Rica se abstenga de participar en la Conferencia próxima. Deseamos que nuestra ausencia sea expresión de una corriente de pensamiento americano, que es adversa a la celebración de la Conferencia en Caracas, mientras no cambien las condiciones allí prevalecientes en relación con el respeto a los derechos humanos." La ausencia de Costa Rica se explica teniendo en cuenta que no sostiene relaciones diplomáticas con Venezuela; pero no ha sido sólo Costa Rica, sino que—aún sin llegar a ese extremo—en Uruguay, Bolivia, Chile y otros países se han llevado a cabo amplias campañas de prensa para lograr que Caracas no fuese la sede de la X Conferencia Interamericana.

Por otra parte, cinco días antes de la iniciación de la Conferencia, el Perú ha cerrado su frontera con las provincias ecuatorianas de Oro y Loja, deteniendo todo el tráfico internacional, y sin que haya dado razón alguna, según manifestó el ministro del Interior ecuatoriano Camilo Ponce.

Pero todas estas cosas, que enrarecen el clima de la X Conferencia de Caracas, apenas tienen importancia si las comparamos al problema de las relaciones de Hispanoamérica con los Estados Unidos. Resulta interesante, y al mismo tiempo consolador, observar la evolución que Hispanoamérica ha tenido, dentro de las relaciones continentales, desde los inicios de esta serie de Conferencias Interamericanas a que nos venimos refiriendo. Como dice muy bien

Ceferino L. Maeztu (1), "desde las primeras Reuniones se ha recorrido un largo camino de madurez. Internamente, las Conferencias panamericanas han logrado la creación de un aparato, de un sistema, basado en tratados, resoluciones e intereses comunes en el plano mundial. Externamente, los países del Sur han alcanzado un grado de desarrollo, al amparo de las dos guerras mundiales, que los hace intervenir con personalidad acusada en la determinación del rumbo y medida del Panamericanismo". Los Estados Unidos se han percatado, desde hace tiempo, de este hecho, y de ahí su jugada política en Bogotá, dando paso a la Organización de los Estados Americanos, que los agrupa a todos en pie de igualdad.

Pero el caso es que aquí no para todo. Ya en Bogotá, el Canciller argentino "declaró sin ambages que Argentina se oponía al imperialismo comunista, pero también al imperialismo capitalista". El recelo contra la potencia fuerte no está en el terreno de lo político; pero la *agresión económica* (definida por Cuba en el Convenio de 1948) resulta tan patente, que enturbia demasiado la atmósfera. No hace mucho, el Presidente Ibáñez, en unas declaraciones al *New York Herald Tribune* sobre la posición chilena ante la Conferencia de Caracas, decía: "La raíz de nuestros problemas está en la debilidad intrínseca de todas las economías iberoamericanas: la dependencia de ciertos productos de sus exportaciones a mercados extranjeros que están fuera de nuestro control."

Y si a esto añadimos la intensa actividad diplomática que ha provocado, en la mayor parte de las naciones americanas, la Conferencia; los convenios y bloques económicos que se vienen forjando; los desequilibrios financieros producidos en muchos países iberoamericanos, que son prácticamente monocultivadores dependientes del monopolio establecido por los yanquis, y las extrañas casualidades que hacen coincidir estas últimas Conferencias Interamericanas con hechos de sangre, comprenderemos que el señor Foster Dulles *quiere ignorar* muchas cosas; pero la verdad es que *tiene* que ignorarlas, porque ha salido de la Casa Blanca con la consigna de "adquirir el menor número posible de compromisos", ya que en Wáshington conocen de sobra la situación y esperan que en Caracas se desarrolle una ofensiva conjunta de todas las Delegaciones para la solución de los problemas económicos que afectan a sus respectivos países y que tienen el denominador común de los intereses comerciales yanquis.

* * *

(1) "Los países hispanoamericanos marcan el rumbo del Panamericanismo", en el diario *Pueblo*, núm. 4.509 (Madrid, 3 de marzo de 1954).

Quizá resulte salirse un tanto del tema hablar del marco material de la Conferencia Interamericana de Caracas. Pero teniendo en cuenta el menosprecio que se viene haciendo de Iberoamérica al pregonar la deficiencia de su cultura y de su civilización, no queremos dejar de escribir, siquiera sean unas cortas líneas, sobre la magnificencia del marco material de la X Conferencia caraqueña.

Se celebró ésta en la Ciudad Universitaria, sede de la Universidad Bolivariana, cuyos edificios han sido inaugurados por la Conferencia. Componen esta Ciudad Universitaria un conjunto de edificios ultramodernos, magníficamente instalados. Las sesiones plenarias han tenido lugar en el Aula Magna de la Universidad, con un aforo de 2.660 butacas fijas y unos trescientos asientos adicionales; las condiciones acústicas vienen proporcionadas por un sistema nuevo de paneles colgantes, que hacen posible una perfecta audición desde cualquier punto; en los asientos se encuentran instalados los aparatos destinados a la traducción simultánea en los cuatro idiomas—español, portugués, inglés y francés—que se hablan en América.

No juzgamos oportuno continuar describiendo este estupendo marco de la Conferencia, pues con lo dicho hasta aquí es suficiente a nuestros propósitos. Baste otro detalle: el pabellón de comunicaciones incluye una Central telefónica con 2.000 líneas auxiliares, y los departamentos de correos, telégrafos, radio, cable, cine y televisión.

EL TEMARIO

El trabajo de la X Conferencia ha sido repartido entre cinco Comisiones, en cada una de las cuales hay representantes de todas las Delegaciones que asisten a la reunión.

Extractamos a continuación los puntos principales del temario de cada una de las cinco Comisiones:

Comisión de Asuntos Políticos y Jurídicos: Convivencia pacífica; Tribunal Interamericano de Justicia; colonias y territorios ocupados en América; convención sobre el régimen de exilados, asilados y refugiados políticos; asilo diplomático; intervención del comunismo internacional en las Repúblicas americanas.

Comisión de Asuntos Económicos: Sistemas de coordinación de economías nacionales e internacionales para facilitar la expansión económica equilibrada; cooperación comercial; juicios; problemas de la oferta y la demanda.

Comisión de Asuntos Sociales: Aspectos sociales del desarrollo

económico; el movimiento cooperativista en América; vivienda; asistencia social.

Comisión de Asuntos Culturales: Cooperación cultural; Carta Cultural de América; Congreso Interamericano de ministros y directores de Educación, rectores, decanos, educadores y estudiantes.

Comisión de Asuntos relativos a la organización y funcionamiento: Informe de la Unión Panamericana; Conferencias especializadas; política fiscal y administrativa de la Organización de los Estados Americanos; designación de la sede de la XI Conferencia Interamericana.

De estas cinco Comisiones, las dos primeras han provocado la atención de todo el mundo hacia el desarrollo de sus trabajos. Nosotros nos vamos a ocupar fundamentalmente de tres de los problemas planteados: comunismo, comercio y colonialismo.

COMUNISMO

El problema del comunismo en América divide la postura de los Estados Unidos y de la mayoría de los países hispanoamericanos en la Conferencia de Caracas. Mientras los primeros consideran que deben realizarse en cada nación investigaciones anticomunistas, y proponen un plan general de represión de las actividades comunistas internacionales para todo el continente, los pueblos de Hispanoamérica, que se encuentran afectados por urgentes problemas económicos, desvían hacia éstos la cuestión. Síntesis de esta postura son las declaraciones del Presidente chileno general Ibáñez al diario republicano *New York Herald Tribune:* "El comunismo —dice—dejará de ser una preocupación para todos nosotros tan pronto como Iberoamérica logre la modernización y la explotación más amplia y efectiva de su riqueza, junto a un nivel de vida más elevado. La miseria, el analfabetismo y la injusticia social son aliados tradicionales del comunismo."

Aunque pueda parecer mentira, el problema del comunismo internacional en América no presenta caracteres de gravedad. Y esto a pesar de los términos dramáticos que se contienen en la nota enviada por Costa Rica a la Organización de los Estados Americanos (2). Naturalmente que esto no quiere decir que no exista hoy,

(2) "... Gobiernos constitucionales se ven derrocados por cuartelazos y sustituídos por dictaduras militares. Millares de ciudadanos honestos languidecen en las cárceles, sin juicio alguno durante muchos años, o deambulan en el exilio. Entre ellos se encuentran destacados valores de la cultura americana y dirigentes políticos y laborales genuinamente democráticos. Entre tanto, los agitadores comunistas se adueñan libremente del movimiento sindical. Los

de hecho, una influencia importante en América del comunismo internacional, como pone de manifiesto este informe de Costa Ricá, que expone crudamente la situación interna del sistema democrático en algunos países; pero, sin embargo, la cosa no es tan grave como se quiere pintar, y hay que tener en cuenta que, en repetidas ocasiones, se llama comunismo a otras cosas que no lo son. Ya tendremos ocasión de volver sobre esto; de momento, nos dedicaremos a considerar la acción en América del comunismo internacional y la postura a este respecto de la Conferencia de Caracas.

Mucho se ha escrito acerca del comunismo internacional y de sus pretensiones y consignas, emanadas de Rusia durante, antes y después de la era de Stalin, de la Komunischeski International (Komintern) y de su sucesora la Kominform, encargada de las operaciones en América del Norte y del Sur. Dentro del plan mundial de actividades del comunismo cabe pensar que esta Sección IV tiene que estar funcionando, y de hecho lo está, si tenemos en cuenta la existencia de elementos comunistas en toda América, que por cierto presenta un campo extraordinariamente favorable al desarrollo de sus actividades. Pero, por otra parte, el número de afiliados comunistas en los países hispanoamericanos no es todavía alarmante, y doce países han declarado al comunismo fuera de la ley.

Resumiendo, la situación de América frente al comunismo es la siguiente: 1.º Es un continente apto para el desarrollo del comunismo. 2.º De momento, las actividades comunistas en América no han alcanzado un desarrollo alarmante. 3.º El comunismo en Hispanoamérica tiene un marcado sentido "nacionalista". 4.º Se confunden los términos con frecuencia y se tachan de comunistas muchas actividades que, en el fondo, no lo son.

Teniendo en cuenta estas premisas, podemos sacar la conclusión de que en Hispanoamérica la forma de impedir el desarrollo del comunismo es hacer que desaparezcan las situaciones que dan pie a éste para su desarrollo; esto debe lograrlo Hispanoamérica mejorando las condiciones sociales y las economías nacionales.

Guatemala, considerada sede de la Sección IV de la Kominform (3), y los Estados Unidos han tenido un importante pleito

---

sistemas policíacos de torturas físicas arrancan "confesiones" a los prisioneros, a menudo causándoles la muerte, y siempre vulnerando el prestigio de todo el sistema democrático que América sustenta..." Evidentemente, el método policíaco puede haber sido copiado del "chequismo"; pero los cuartelazos llevan camino de convertirse, en algunos países americanos, en una institución nacional, y son algo más antiguos que la Kominform.

(3) Véase "El comunismo en la era de Malenkov", de Jean Patrice, en *Estudios sobre el comunismo*, núm. 2. Santiago de Chile, octubre-diciembre 1953 (página 29).

con anterioridad a la Conferencia de Caracas, a causa de la expropiación hecha por el Gobierno de Arbenz de los terrenos de la United Fruit Company; naturalmente que este hecho, que, al igual que la nacionalización del petróleo en Méjico del Presidente Lázaro Cárdenas, tiende a proteger la economía nacional, ha sido calificado por los yanquis como maniobra comunista. Guatemala, por esta tirantez y ante la sospecha de ser acusada de comunista, estaba decidida a no ir a Caracas, pero a última hora cambió de parecer. Durante el transcurso de la Conferencia, Guatemala y Méjico presentaron enmiendas a la propuesta norteamericana contra el comunismo, defendida enérgicamente por la Delegación que preside Foster Dulles. Esta propuesta dice, en líneas generales:

1.º Que la Conferencia Interamericana condena las actividades del comunismo internacional, porque ellas constituyen una intervención en los asuntos peculiares de los países del continente.

2.º Que se descubran los orígenes de la propaganda comunista internacional, y, al propio tiempo, se descubran aquellos intereses internacionales que están laborando en el continente americano contra la mentalidad y la economía de todas las naciones que lo constituyen.

Estos puntos están dictados siguiendo las líneas de la política norteamericana con respecto a Hispanoamérica.

COMERCIO

El problema económico que muchos países americanos tienen planteado es el problema de un monocultivador frente a un solo comprador. El estaño boliviano, el cobre chileno, el petróleo venezolano y el café de Colombia y Brasil tienen su mayor venta en los Estados Unidos, a cambio de productos manufacturados, y son prácticamente cultivos casi exclusivos de estos países. No queremos decir con esto que no se produzcan otros bienes, pero sí que no se producen en tan alta proporción.

Las exportaciones de Bolivia, en 1951, a los Estados Unidos ascendieron a 99 millones de dólares, mientras que al resto del mundo fueron 50 millones. Las del Brasil, 16.000 millones de cruceiros, siendo solamente 9.000 millones de cruceiros lo exportado al resto del mundo. Colombia, en 1952, exportó a los Estados Unidos por valor de 942.000 pesos colombianos, mientras que al resto del mun-

do sólo exportó por valor de 164.000 pesos colombianos. Las exportaciones de Chile a los Estados Unidos eran, en 1952, 1.278 millones de pesos oro, y 540 millones para el resto del mundo. Otro tanto podríamos decir de Costa Rica, El Salvador, Haití, Honduras, Méjico, Panamá y otros países hispanoamericanos (4).

En un gráfico publicado en el *New York Times* a finales de febrero del presente año, las importaciones realizadas por los Estados Unidos de ciertos productos, expresadas en porcentaje, arrojan los siguientes datos, que demuestran nuestra afirmación:

IMPORTACIONES

Productos	*De Iberoamérica*	*Del resto del mundo*
Café	94,5 %	5,5 %
Petróleo	54,2 %	45,8 %
Cobre	65,3 %	34,7 %
Azúcar	75,9 %	24,1 %

De otro lugar tomamos los datos complementarios que nos faltan (5). Los Estados Unidos importan de Hispanoamérica el 78 % de su consumo de bauxita, el 70 % de volframio, el 39 % de estaño y el 32 % de bismuto.

Estas relaciones económicas entre Hispanoamérica y los Estados Unidos han sufrido una serie de altibajos, producidos siempre en razón del interés económico de los norteamericanos. En las épocas de guerra, cuando la necesidad de materia prima obligaba a los Estados Unidos a comprar, Hispanoamérica se veía favorecida, recibiendo a cambio manufacturas que no sólo no favorecían su industrialización, sino que, por el contrario, estorbaban su desarrollo. Pero aún hay más: "En boca de los políticos iberoamericanos está la acusación: Estados Unidos pidió, durante la segunda guerra mundial, y obtuvo graciosamente, una congelación de los precios de las materias primas producidas por las demás naciones del continente, al sur de Río Grande, como aportación al esfuerzo bélico. Iberoamérica se apretó el cinturón y empezó a reunir fuertes cantidades en dólares bloqueados por los Estados Unidos en sus Bancos. Todos hacían planes para desarrollar sus industrias y modernizar sus economías, con cargo a estos saldos que habrían de cobrar

(4) *El comercio internacional de América y Filipinas.* Recopilación de Francisco Carbonell Tortos. Madrid, 1953.

(5) "La economía de América Hispana y la próxima Conferencia Interamericana de Caracas", en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 43. Los datos no son del todo exactos; están tomados de un trabajo de Alejandro Maguet publicado en *Política y Espíritu* (Santiago de Chile, 15 de febrero de 1953).

al terminar la guerra. En ese momento, los industriales norteamericanos subieron el precio de sus productos en forma abusiva, y los pueblos del Sur se encontraron con las ilusiones decapitadas. Aquel dinero, amontonado con sacrificios, se iba en un soplo para fortalecer la economía norteamericana" (6).

Posteriormente, la guerra de Corea vino a favorecer las economías de las naciones hispanoamericanas; pero pasada ésta se volvió a producir la crisis por el aumento de precios de las manufacturas y por los bajos precios impuestos por el país monopolizador de la compra de materias primas.

La situación se ha hecho ver de muchos modos: en Chile se forma un movimiento—de carácter apolítico, según se dice—llamado "Unión por la Patria" para combatir por la independencia económica del país; en Cuba, cuya economía quizá esté más afectada que las de Chile, Bolivia, Perú y Brasil, hay cerca de un millón de parados, porque su producto básico y casi único, el azúcar, sobra en los mercados internacionales; el problema del café en Brasil se agudiza por momentos: las exportaciones bajaron, en 1953, en un 17 %, y para el presente año se presume un nuevo descenso del 29 %.

Con este panorama previo se celebró la X Conferencia de Caracas, pero no sin antes haber tomado Hispanoamérica algunas medidas, tendentes a solucionar sus problemas: el pacto argentinochilenoecuatoriano; las reuniones de la Cancillería de Brasil; el convenio de Brasil y Bolivia para el fomento conjunto de sus recursos petroleros; el proyecto de convenio entre Brasil, Méjico y Perú, etcétera. Y lo que es más grave: Rusia ha empezado a comerciar en gran escala con algunos países hispanoamericanos.

El problema económico vemos, pues, que es el punto más grave del temario de la X Conferencia de Caracas. Resuelto éste, el comunismo no es problema. Si los Estados Unidos quisieran de verdad resolver el problema del comunismo en América, cuyo fantasma amenazador es el *slogan* que están usando ya hace años, debían haber ido a Caracas con ánimo decidido a "comprometerse" en algo práctico que resolviera o, por lo menos, amortiguara un poco los efectos perniciosos de su política económica con respecto a Hispanoamérica. Pero fortalecer e incrementar las industrias hispanoamericanas no es cosa que les interese demasiado, porque perderán poco a poco, a medida que esta industria creciera, un mercado seguro para sus manufacturas.

---

(6) CEFERINO L. MAEZTU: "Los países hispanoamericanos marcan el rumbo del Panamericanismo", en *Pueblo* (Madrid, 3 de marzo de 1954).

Cuatro países europeos tienen todavía colonias en territorio americano: Dinamarca, Inglaterra, Holanda y Francia. Considerado el asunto en un plano teórico, estos territorios americanos no tienen por qué estar todavía sometidos a ninguna metrópoli extranjera. Pero si tenemos en cuenta los hechos ocurridos en los últimos años, la verdad es que ni Dinamarca, ni Holanda, ni Francia han tenido ningún pleito por causa de sus colonias. Sus territorios son parte de América que deben ser independientes; pero sobre ellos no se ha planteado ninguna cuestión por parte de algún país hispanoamericano. Por el contrario, el caso de Inglaterra es bien distinto: Belice, reivindicada por Guatemala; las Malvinas, por Argentina, y la Antártica, conjuntamente por Chile y Argentina.

No vamos a entrar aquí en pormenores sobre este tema, sobre el que están de acuerdo todos los americanos, aun a pesar de que la política europea de los Estados Unidos les obliga a soslayarlo.

EL PANAMERICANISMO, EL COMUNISMO Y LA HISPANIDAD

Hemos visto, sin entrar en demasiados pormenores, el estado de los dos principales problemas que afectan hoy al Panamericanismo, y que han estado presentes en la Conferencia de Caracas: el comunismo y la economía. También hemos apuntado el estado en que se encuentran las relaciones de los Estados Unidos con Hispanoamérica. De un lado, Hispanoamérica, que está bastante cansada de que le hablen del comunismo, ha accedido a la proposición anticomunista norteamericana, aunque introduciendo algunas enmiendas al texto yanqui; de otro lado, Norteamérica ha concretado que "continuará ayudando al desarrollo económico de las Repúblicas hispanoamericanas", si bien esta declaración puede quedar luego en nueva palabrería.

El Panamericanismo nació siendo una semicolonización de veinte naciones por una nación poderosa; más que una unión de pueblos libres, venía a ser la sumisión de unos cuantos pueblos débiles hacia su poderoso vecino. Pero con el transcurso de los años ha surgido una fuerza innegable, que podemos llamar la Hispanidad, en el sentido de que estos pueblos, antes sumisos, han adquirido una personalidad vigorosa, fundamentada en su espíritu, en su tradición y, sobre todo, en su unión; hoy, los pueblos hispanoamericanos están, en la Hispanidad, unidos y apoyados, y repre-

sentan, desde hace tiempo, un bloque que ya tiene una postura y una personalidad definida en el campo internacional.

Norteamérica parece no quererse dar por enterada de este hecho, y cada vez que esta personalidad se manifiesta, intentando sacudirse el yugo económico de cualquier Compañía extranjera (léase norteamericana), acusa a los Gobiernos de comunistas, cuando, por ejemplo, pidieron "un aumento en los salarios de los obreros que trabajan en ellas, unas tarifas aduaneras iguales a las que pagan las Empresas nacionales o un trato más justo en el aspecto global de los problemas políticos, económicos y sociales".

Pero ¿es que esta pretensión justísima de cada nación puede ser un intento comunista? Con toda probabilidad, no. Pero si Norteamérica persiste en su errónea política para con Hispanoamérica, puede que lo sea. No en balde la Kominform ha enviado sus agitadores a los países de nuestra América, porque sabe que en ese despertar de la Hispanidad hay un campo propicio para sus manejos.

Los Estados Unidos han recibido un buen aviso en Caracas. Allí ha estado Hispanoamérica haciendo, desde luego, declaraciones anticomunistas por boca de la mayoría de sus Cancilleres; pero, al mismo tiempo, hablando claro respecto de sus economías, hasta el punto de que se proyecta—como consecuencia de Caracas—una reunión de ministros de Hacienda de todo el continente para tratar a fondo las cuestiones económicas. A los Estados Unidos les toca ahora aliarse efectivamente, de modo eficaz, con la Hispanidad, sin explotaciones económicas que cortapisen su fuerza espiritual, para lograr así la unión en la alianza de buena vecindad y no en la absorción panamericanista de todo el continente, convirtiéndolo en un frente más de la cultura occidental. Si no lo hace, el campo puede ser de Rusia en pocos años.

ENRIQUE WARLETA FERNÁNDEZ

LA INQUISICION EN GUATEMALA, por ERNESTO CHINCHILLA AGUILAR. Guatemala, 1953, 335 págs. (Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.)

Propiamente, el libro debiera llamarse *La Inquisición en Centroamérica*, porque la Guatemala a que el autor se refiere no es la de hoy, sino la Capitanía General de Guatemala, constituída por las provincias que más tarde se separaron, y que hoy son las cinco Repúblicas de Centroamérica, además de Chiapas.

La importancia del libro reside en que es fruto de una investigación de primera mano en el Archivo de la Inquisición, que forma parte del Archivo General y Público de la nación, en la capital de Méjico, habiendo revisado 1.300 tomos (pág. 16), que van de 1534 a 1800, y fueron la fuente de consulta para otros investigadores.

La afirmación del autor sobre la veracidad de los hechos, tal como están narrados en los procesos (pág. 19), no se compadece con la que más adelante formula (pág. 148) en relación con las doctrinas, ideas, creencias y costumbres de la época.

En todo el libro hay constante referencia a la conexión de la Nueva España con Centroamérica durante el régimen español. Se pueden precisar las fechas de importancia en la historia de la Inquisición en la Capitanía General de Guatemala: el establecimiento del Tribunal en Lima y Méjico (25 de enero de 1569), dependiendo ambos del inquisidor general de España y del Consejo Supremo de la Inquisición, señalándose (pág. 25) los términos de la jurisdicción de ella en el Arzobispado de Méjico y sobre los Obispados de Chiapas, Guatemala, Verapaz, Honduras y Nicaragua (inclusive el territorio de Costa Rica); el nombramiento del primer inquisidor, Diego de Carvajal (1572), y la abolición de la Inquisición (1820) al advenir el régimen constitucional en España (1810).

El libro se divide en tres partes: cronología y desarrollo, organización y funcionamiento y actividades, yendo al final un apéndice, en el que figuran ocho documentos inéditos además de los índices de nombres, lugares y materias. Muy interesante lo que aparece en la tercera parte, sobre todo lo relativo a las diferentes direcciones de la actividad inquisitorial, las costumbres y las creencias, los grupos de heterodoxos, la censura y la prohibición de libros. Habría sido conveniente completar con la lista de los comisarios en las otras provincias, y añadir los rangos que tenían en la Iglesia, así como dar cuenta alfabética de los nombres de los procesados. En la lista de los libros expurgados o recogidos encontramos ciertos datos para la historia de las ideas en Centroamérica;

por ejemplo, *The life of George Washington, Commander in chief of the Army of the United States of America; New survey of the West Indies,* por Thomas Gage; *Histoire de l'Amérique,* de Robertson; *El sí de las niñas,* de Fernández de Moratín; *Destrucción de las Indias,* de fray Bartolomé de las Casas, y, como era natural, varios enciclopedistas franceses y también Jeremías Bentham. Anota el autor los nombres de los hombres de estudio en cuyas bibliotecas hubo libros prohibidos, entre ellos fray José Antonio Liendo de Goicoechea, José Cecilio del Valle y otros que descollaron en el comienzo del Siglo de la Ilustración (págs. 269 y 270), entre los cuales sobresalió Jacobo de Villaurrutia (pág. 270). Las categorías de las diversas culpas y delitos (págs. 67 y 69) están bien precisadas.

Pudo presentarse en la introducción del libro un breve cuadro histórico de la Capitanía General de Guatemala, para dar idea de su estado político, social e intelectual. El autor recalca el hecho de que los cinco principales cronistas de Guatemala (pág. 11) no hablaron de las actividades de la Inquisición, y se lo explica porque "la naturaleza secreta de los archivos y procedimientos" de ella les impidió obtener datos sobre la materia; pero supo aprovechar los que aparecen en la *Historia crítica de la Inquisición en Guatemala,* por Martín Mérida, quien pudo consultar todos los documentos que se custodian en los archivos de la capital de dicho país; y cabe aquí precisar el hecho de que Manuel Valladares hizo la primera exploración y tomó muchos apuntes en el Archivo General de la nación de Méjico, pero no tuvo la buena suerte de publicar su libro.

Como antecedente de la obra de Chinchilla Aguilar hay una bibliografía copiosa, en la que pueden señalarse: *Martín Garatuza* y *Memorias del impostor don Guillermo de Lampart, rey de México* (ediciones de 1945 y 1916), por Vicente Riva Palacio; *The Inquisition in Spanish dependencies* (1908), de Henry Charles Lea; *Autos de fe de la Inquisición de México* (1910), de Genaro García; *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco* (1910); *Libros y libreros en el siglo XVI* (1914), por Francisco Fernández del Castillo; *An Englishman and the Mexican Inquisition. 1556-1560* (ediciones Conway, 1927); *Alumbrado* (1937), por Pablo Martínez del Río; *Elizabethian seamen in Mexico and ports of the Spanish Main* (1942 ?), por Frank Aydelotte; *Montalban's (El valor perseguido) and the Mexican Inquisition* (1682), de Irving A. Leonard (1943); *La familia Carvajal* (1944), por Alfonso Toro; *Fray Pedro de Espinareda, inquisidor de Nueva Vizcaya* (1946), por Guillermo Porras M.; *Proceso y denuncias contra Simón de Pereyns en la In-*

quisición de México (1945), por Manuel Toussaint; *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (1946), por Julio Jiménez Rireda; *Corsarios franceses e ingleses y la Inquisición de la Nueva España, siglo XVI* (1945); *Hernando Alonso, a Jewish conquistador with Cortes in Mexico* e *Inquisition's papers in Mexico* (1946-47), por G. R. G. Conway; *Inquisición sobre la Inquisición* (1949), libro polémico de Alfonso Junco; *Libro primero de votos de la Inquisición de México. 1573-1600* (1949); *Book censorship in New Spain* (1949), por Dorothy Schons, y *Don Juan de Zumárraga, teólogo y editor, humanista e inquisidor* (1950), por Alberto M. Carreño.

Si bien esta obra es fundamental entre las de su índole, el tema centroamericano puede seguirse desarrollando en nueva edición. Tratándose de Honduras, se puede mencionar a dos comisarios del Santo Oficio: licenciado Juan Niáñez de Zúñiga, deán de la catedral de Comayagua (1686 y 1688), y José Simón de Zelaya, quien ejercía tales funciones en la capital de la provincia. Hubo un notario del Santo Oficio (1560): Alonso Gutiérrez Gámez.

Hay dos errores disculpables: Alonso Galdós (pág. 61), en vez de Alonso Galdo, y Gracias a Dios, del interior de Honduras, confundido con el puerto del mismo nombre (pág. 45).

En resumen: he aquí un libro que contiene informaciones sustanciosas, de gran utilidad, que fué precedido por otros que se halla en el haber del autor: *La independencia de Guatemala* (en *Estudios de Historiografía Americana*, 1948); *Sor Juana de Maldonado y Paz; pruebas documentales de su existencia* (1949) y *El místico guatemalteco fray Jerónimo Larios* (en *Antropología e Historia de Guatemala*, enero 1952).

RAFAEL HELIODORO VALLE

LA MAQUINA DE TRADUCIR ELECTRONICA

La noticia nos llegó de Nueva York. La daba la prensa, dentro del aluvión cotidiano de los sucesos del mundo. En el periódico pudimos leer: "Por primera vez, una máquina electrónica traduce frases rusas al inglés. Breves frases en ruso, referentes a temas políticos, jurídicos, matemáticos, militares, etc., fueron sometidas a la máquina 701 del I. B. M. por lingüistas de la Universidad de Georgetown. La calculadora, en algunos segundos, tradujo estas frases a un inglés perfectamente comprensible."

Ahora, varias revistas aportan ampliaciones, comentarios, fotografías. En *Atomes* (marzo, 1954), René Rind, jefe del Laboratorio de cálculo científico del I. B. M., de Francia, se ocupa extensamente del tema. *Science et Vie* (mayo de 1954) hace una buena exposición bajo la siguiente rúbrica: "La máquina de traducir sabrá hasta gramática." En esta última revista francesa, una foto nos presenta a la calculadora electrónica 701. En realidad, no se trata de un solo mecanismo. Hay, más bien, un conjunto de aparatos que ocupan una amplia sala. El aspecto exterior de los mecanismos es limpio y agradable. Parecen armarios o neveras. Al agruparse entorno de la habitación, dan a ésta el aire de una oficina ordinaria. Las "memorias" sobre cinta magnética, sobre tambor magnético, y la "memoria" electrostática, parecen estantes, ficheros o cosas por el estilo. Análogo es el aspecto de los artilugios que tienen por misión el cálculo y el control, la lectura de las tarjetas perforadas y su traducción.

Pero entremos algo más en los detalles intrínsecos de la máquina de traducir. Hagamos, ante todo, la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que traduce la máquina 701? Hasta ahora—contestamos—, en realidad, muy poco. Porque su caudal lingüístico es bastante reducido: ¡sólo 250 palabras! Sin embargo, la sorpresa que produce el logro del nuevo mecanismo no debe rebajarse. Es cierto que todavía no son extraordinarias las proezas de la traductora automática. Pero su significación reside en los horizontes que abre. Incluso contando con las limitaciones propias de su mecanismo.

No obstante, al escuchar la noticia, no podemos reprimir un leve gesto de incredulidad. Pues sabemos lo que es una lengua. (O creemos saberlo.) Sabemos que la lengua va muy ligada al hombre y a la vida humana. Por ello, nos inclinamos a prever un fracaso tras el intento de una mecanización de los procesos lingüísticos.

Pero tal vez todas estas dudas y reticencias nos asaltan porque concedemos amplitud excesiva a lo que, hasta ahora, se presenta modestamente. La máquina 701 no pretende ser una mecanización total de la maravilla que es una lengua humana. Se conforma con mecanizar sólo algunos procesos fundamentales.

Al oír hablar de versiones de unas lenguas a otras, pensamos seguidamente en la traducción de Horario, de Virgilio, de Shakespeare, de Rilke... Y con sólo pensar en ello negamos rotundamente, con enérgicos gestos, que la empresa pueda llevarse a cabo. Y estamos en lo cierto. Porque la máquina traductora no puede hacer nada de tal cariz. La lengua poética es y será siempre intraducible. En las palabras usadas por el poeta laten verdaderos corazones.

Las afiladas y frías aristas de la lógica no tienen en esos vocablos una importancia tan acusada como en el lenguaje de la ciencia. Y un cerebro electrónico, por muy gigantesco que sea, es incapaz de creación poética. (Claro que esta última afirmación debe atenuarse un poquito después de las admirables proezas del autómata poeta de Albert Ducrocq, cuyos poemas prosificados no están mal del todo.) Debemos estar de acuerdo en que un mecanismo, por muy cibernético que sea, no es capaz de realizar más que aquellas tareas que le hayan sido impuestas de antemano. La creación y el invento parecen ser el privilegio del hombre en la Tierra. Y así debe de admitirse mientras no se demuestre lo contrario.

Pero sigamos con la calculadora 701. T. J. Watson es el presidente de la Empresa que la ha construído; C. C. Hurd es el ingeniero que la ha ideado, y Leon Dostert es el lingüista que ha puesto a punto gran parte de los métodos de traducción. La traductora automática ha sido provista de seis reglas lingüísticas fundamentales, las cuales permiten decidir—según los casos—de los siguientes pasos: 1. Transposición de palabras. 2. Elección entre las distintas significaciones que una misma voz pueda tener dentro de un contexto. 3. *Adición o supresión* de vocablos. Los lingüistas de Georgetown afirman que sería necesario proveer a la máquina de cien reglas análogas para poder traducir sin restricciones documentos científicos y técnicos. Sin embargo, mediante aquel reducido número de reglas se puede dar una inteligibilidad suficiente a la traducción de un mensaje corto.

Veamos, con un ejemplo, cómo actúan algunas de esas reglas. Supongamos que se trate de la versión de la expresión rusa *nauka o*. Si se tratase de traducir *nauka*, separadamente, la traductora nos contestaría con la palabra ciencia. En el caso de la palabra *o*, nos proporcionaría dos significaciones: "sobre" y "de". ¿Qué hacer en el caso de la agrupación *nauka o?* ¿Traducirá la máquina "ciencia de" o "ciencia sobre"? La expresión *nauka o* se debe traducir por ciencia de. Veamos cómo se las arregla la traductora electrónica. Sencillamente, haciendo que cada palabra vaya acompañada de una cierta señal o clave. La palabra rusa *o* no aparecerá sola en la memoria-diccionario de la 701. Vendrá, además, acompañada de la clave 141. Señal que es una instrucción que, cuando aparece junto con *o*, la máquina interpreta así: "Retroceder y buscar la señal 241 o la 242 junto a la palabra *nauka*. Si se encuentra la 242, traducir "ciencia de". Si se halla la clave 241, traducir "ciencia sobre". Ni que decir tiene, estas operaciones se realizan automáticamente y en un tiempo tan pequeño que, en primera aproxima-

ción, puede considerarse instantáneo. Pero la sencillez de la solución no implica que haya sido fácil dar con ella. Según declaran los lingüistas que han elaborado el mecanismo cibernético, tal invento parcial les ha costado largas y penosas investigaciones.

La nueva máquina se presta a muchas reflexiones y comentarios. Vemos, en primer lugar, el paupérrimo vocabulario de la traductora: 250 palabras no dan para mucho. En realidad, con léxico tan restringido no se pueden traducir más que frases breves pertenecientes a una lengua muy técnica y especializada. Y no se olvide que las terminologías usadas por los técnicos se han convertido, dentro de la lengua vernácula, en algo así como islotes separados y autónomos. Se necesita iniciarse en ellas como en las lenguas extranjeras. Si esto es verdad, las recientes máquinas de traducir serán un buen auxiliar de todos aquellos que necesiten entender los textos técnicos extranjeros. Máxime cuando la memoria de la calculadora almacene un gran número de palabras. (Se puede llegar hasta 800.000. Y, al parecer, Balzac, a lo largo de toda su obra gigantesca, no utilizó más de 20.000.)

Pero aunque los monstruos mecánicos que ahora elabora el hombre no sirvan, en el mejor de los casos, más que para la traducción de obras científicas, debemos recibir alegremente la buena nueva. Quede al margen, como siempre, lo literario puro. La lengua artística deberá leerse en su original. De lo contrario, no deberán faltar escritores con vocación traductora que quieran dedicar parte de su tiempo a esa ingrata y difícil tarea. Ahora bien: en cualquier caso, creemos que la mente creadora del hombre nunca dejará de tener su insustituíble poder, y que todos los artilugios que puedan inventarse no podrán nunca competir con un verdadero cerebro humano. Empero, convencidos de esto, saludemos con júbilo las noticias que nos llegan acerca de la traductora electrónica.

RAMÓN CRESPO PEREIRA

MEXICO Y LO MEXICANO

Leopoldo Zea que es—él sí y sin reparos—un mexicano de grandes recursos, dirige, desde hace dos años, la publicación de una serie de monografías destinadas a desentrañar, interpretar y divulgar sistemáticamente las esencias culturales de México, con la es-

peranza de constituir—afirma Zea—"una colección clásica que simbolice, en el futuro, el mejor de los esfuerzos que puede realizar un grupo de hombres, un pueblo o una nación para conocerse..." (1). Y en ésas anda.

Bajo el rubro general de *México y lo mexicano* han aparecido ya varios ensayos de muy diversa factura, suscritos por escritores de muy diversa condición intelectual. Desde la solemnísima e intachable *La † en la frente*, de don Alfonso Reyes—¡por supuesto!—, pasando por el disparatado *Isagoge*, de César Garizurieta, hasta el difícil y soporífero *Girar en torno de la Filosofía*, del profesor Gaos.

Es decir, una magnífica exhibición de hallazgos y perogrulladas, de perlas y de estiércol, de "tunas" y de orquídeas, porque los intelectuales, aquí como allá, abarcan lo que les viene en gana, pero aprietan exclusivamente en lo que pueden.

Descontando explicables altibajos e insuficiencias, justo es reconocer que los mexicanos "porque sí", los mexicanos por decreto y los mexicanos por afinidad, encabezados por Zea, están realizando, sin duda, una obra meritoria y admirable.

En efecto, suponiendo, sin conceder que cuanto ellos dicen en nombre de México y para la comprensión y redención de nuestro pueblo no sirva en verdad sino para confundir más aún a despistados exotistas, la colección de Zea-Porrúa y Obregón es, por lo menos, no sólo una auténtica galería de intelectuales mexicanos y cuasi mexicanos, sino la norma y medida más idónea para justipreciar la llamada "etapa crítica" de la cultura mexicana que venimos padeciendo.

Porque de nuestro país, por lo visto, no conviene esperar, hoy por hoy, el advenimiento inmediato de "nerudas" ni de "vallejos", de nuevos "revueltas" ni de "tamayos", de "usiglis" ni "vasconcelos"...

El espíritu creador ha sido desterrado en México por el espíritu crítico, el cual preside y ordena imperiosamente los andares, decires y quehaceres de todas nuestras musas. No es éste el tiempo de la invención creadora. Los intelectuales y artistas del país viven obsesionados y frenados por la idea de levantar, sobre las ruinas de la pesadilla revolucionaria, una cultura nueva y poderosa, casticista también como la precedente, entroncada con las más puras, inmutables y eternas esencias de México. Pero en tanto que los revolucionarios tenían una conciencia empírica, no libresca, in-

---

(1) *La † en la frente* (algunas páginas sobre México), por Alfonso Reyes. Porrúa y Obregón. S. A. México, 1952. Adv. pág. 9.

tuitiva y libérrima de México; en tanto que a ellos les bastaba con suscitar el recuerdo de sus experiencias personales para producir la obra de arte o el ensayo crítico, los intelectuales y artistas de las últimas generaciones, con técnicas importadas de Europa, particularmente germánicas, saturados de pedantesca erudición, estudian y laboran tratando de penetrar en "el ser nacional" como quien entra con una linterna de bolsillo al cuarto oscuro donde reposan el genio de la raza y las gallinas ponedoras.

Buscan "lo mexicano", lo "mexicano" tan sólo, pero con los ojos de un filólogo alemán y con el instrumental de un minero "stajanovista" que fuese también, por magia soviética, doctor en Filosofía.

Quien se ocupe superficialmente de nuestra producción bibliográfica; quien lea, por lo menos, los títulos de los libros que México edita y exporta, comprobará que los aciertos intelectuales más valiosos los tienen nuestros historiadores, los investigadores filólogos y los críticos de altura.

En cambio, los poetas, los creadores post-revolucionarios, los artistas de raza, producen medianías aceptables, pulcros y desalentados "guardaditos" literarios. Salvo nunca bien ponderados casos de excepción, nuestros jóvenes poetas y novelistas secretean, a media voz, con miedo, sus vigilias artísticas y sus aventuras espirituales.

No nos importa ahora precisar cuáles son las causas de ese doloroso y general desaliento. Son muchas y muy graves. Pero México ha sido y es arquetipo nacional de América y, en más de un sentido, su símbolo más perfecto. Con ser valiosa e incalculable la labor crítica de nuestros intelectuales, nosotros afirmamos la urgencia de superarla.

Para que México mantenga su prestigio de vanguardia cultural de Hispanoamérica, es preciso que hablen por él sus creadores, sus artistas y taumaturgos...

EDMUNDO MEOUCHI M.

VERDADERA Y FALSA MISTICA

Muchos han sido, desde el principio del siglo a estas partes, los falsos profetas, los "iluminados", que se han empeñado en ofrecer a los hombres hambrientos de espiritualidad la ilusión de alguna u otra paz mística. Los éxitos de Rudolf Steiner (Berdiaev los confirma en su libro *Autobiografía espiritual*, señalando el entusiasmo que había desencadenado en Rusia la teosofía y sus soluciones), el prestigio internacional de Hélène Blavatsky, Annie Besant y Krishnamurti, han puesto de relieve esta necesidad del hombre moderno de entrar otra vez en contacto con su alma y, a través de ella, con una realidad superior, que hasta podía ser Dios. Claro está, todo este proceso de retorno hacia los valores religiosos del espíritu se desarrolló fuera de la Iglesia. Después de un siglo y medio de lucha antirreligiosa, oficialmente consagrada en la misma estructura de los Estados modernos, de la cultura y la educación, nadie o muy pocos pudieron darse cuenta de que todos estos profetas y místicos no eran más que unos estafadores, y que *la verdad* seguía esperando, callada y solitaria, en el interior de las iglesias. Hábiles psicólogos, los teósofos y los varios *mahatmas* que pulularon en Europa y América hasta estallar la segunda guerra mundial, ofrecieron a la gente una moderna "higiene del alma" y la posibilidad de "sentir en sus cuerpos los efectos de la purificación espiritual".

Uno de estos estafadores fué George Gurdjieff, ruso del Cáucaso, sobre cuyas actividades acaba de aparecer un libro debido a la pluma de Louis Pauwels (*Monsieur Gurdjieff*, Editions du Seuil, París). Las víctimas de este seudomístico han sido muy numerosas, y desde Katherine Mansfield hasta Aldous Huxley, escritores, políticos, hombres de ciencia o simples enfermos de *spleen*, han entregado sus almas en las sabias manos de Monsieur Gurdjieff, ex agente de Información ruso en las montañas del Thibet, donde había aprendido su arte. Al comentar este libro, el escritor francés Stanislas Fumet, autor de un famoso ensayo sobre Baudelaire, escribe lo siguiente en la revista *L'actualité religieuse dans le monde* (París, 15 de abril de 1954):

"Si en la hora actual, como ayer pero bajo otras formas, buscamos seres que tengan "poderes" sobre el alma; y si espíritus eminentes viven bajo el embrujo de estos dominadores de la voluntad, ¿no quiere decir esto que necesitamos de una ayuda espiritual? Cuando no encontramos en nosotros mismos esta ayuda, la

pedimos a alguien más fuerte que nosotros. Y ¿por qué el cristianismo no logra satisfacer a los escritores, artistas, neuropáticos, que encuentran placeres en cualquier enseñanza un poco mística, basta que sea algo pintada con colores exóticos, o simplemente heréticos si se quedan en el campo del cristianismo?... El alma necesita de la seguridad, y hace un gesto hacia cualquiera capaz de brindársela. Sí. Mas, por el otro lado, ella no quiere desprenderse de sí misma, y se da cuenta de que el cristianismo es aquella doctrina del amor que no procura el éxtasis como un placer, sino, al contrario, como una evasión de sí mismo, muchas veces desgarradora... Esta es la diferencia esencial entre cualquier mística no cristiana, que os hace querer a *vosotros mismos* en los demás, y la mística cristiana, que os conduce a querer a *los demás* por ellos mismos, o, con más precisión, por Dios, este OTRO absoluto."

Y más adelante: "El hombre de hoy está de tal manera zambullido en sus propios sentidos, que no tiene más la fuerza de destacársele. De aquí el poco gusto que tiene este estómago, demasiado débil para una espiritualidad pura. Nos dirigimos, pues, a todos los sucedáneos de la mística y no a la verdadera mística, porque en los primeros los ejercicios son más bien corporales que espirituales. Nos hemos quedado sólo con el cuerpo. El ascetismo no es más que una gimnasia; la abstinencia, una higiene... He aquí por qué artistas, literatos, toxicómanos atraídos por doctrinas que pretenden elevar el alma, van hacia manantiales de ilusión más bien que hacia el Manantial de agua vivia."

Monsieur Gurdjieff fué uno de estos manantiales de ilusión. Su enseñanza proviene, en general, de las varias gnosis y de los varios movimientos sincretistas, característicos de las épocas de crisis. Nunca tales movimientos han logrado sobrevivir a sus profetas. Nunca sus consuelos han sido válidos más que algunos años. Su espiritualismo, de mala calidad, no ha resistido a la embestida del tiempo, y los entusiasmos gnósticos han terminado siempre en ridiculeces provinciales. Para educar a uno de sus hijos, Monsieur Gurdjieff tomó el nombre de Belzebuth. El "mono de Dios" está detrás de todos estos movimientos, dentro de los cuales el alma quiere gozar de todos los placeres del cuerpo, con la esperanza de que, a pesar de todo, se salvará.

VINTILA HORIA

LA LITERATURA BOLIVIANA

El tema de las "literaturas nacionales" en Hispanoamérica ha sido discutido reiteradamente, y son muchas las conclusiones a que la enconada discusión ha llevado; pero reducibles en su esencia, como a nadie se ocultará, a tres fundamentales posiciones: la negativa (continuadora de la tesis de aquel Riva Agüero que, en su primera juventud, mereció los más encendidos elogios de Unamuno), la positiva (a veces no más que mantenedora de la personalidad de la literatura hispanoamericana, dentro del concierto universal de las letras, y no tan positiva, por tanto) y la que podríamos llamar intermedia o ecléctica, difícil de definir y, en los más casos, reducible, al desvelarla, a alguna de las dos precedentes.

Mas si lo que distingue a una literatura nacional es, además del propio acento, el contar con corrientes literarias específicas, después del libro de don Pedro Henríquez Ureña *Las corrientes literarias de la América Hispana* no es posible dudar del carácter general de tales corrientes respecto al espacio que el título mismo define, fácilmente ampliables—y necesariamente también—(y así lo he hecho, con su habitual profundidad y justeza, don José Gaos) a la literatura que se produce aquende el Atlántico.

El valioso libro de Fernando Díez de Medina, que sugiere esta glosa (1) se abre certeramente con el planteamiento de la cuestión capital que acabo de señalar, si para abrazar precipitadamente, y so capa de eclecticismo, la solución afirmativa. "Hay una literatura boliviana", asegura categóricamente, y con razón, pues aún en el caso de que no contase con propia entidad y sustancia, con caracteres específicos y bien perfilados, siempre vendría a ser la parcela de literatura hispanoamericana que al genio creador de los bolivianos se debe. Pues, en definitiva, hoy no se echa de ver, tema y preferencias aparte, lo que distingue, como obra literaria, a *Nayjama* de una producción análoga venezolana o paraguaya. Y si el tema y las preferencias bastasen, ¿sería tan argentina como es la extraordinaria novela de Larreta *La gloria de don Ramiro?*

Sin embargo, el nutrido libro de Díez de Medina pone bien de manifiesto la necesidad de historiar por países la literatura hispanoamericana, hasta lograr síntesis nacionales (la obra de Díez de Medina no lo es, pues carece de la suficiente decantación y de una

(1) Fernando Díez de Medina: *Literatura boliviana.* Introducción al estudio de las letras nacionales. Del tiempo mítico a la producción contemporánea. Alfonso Tejerina, librero editor. La Paz, 1953.

exposición sistemática y ordenada) que permitan elaborar la síntesis hispanoamericana definitiva, según una rigurosa escala de valores que permita distinguir la obra del mero intento o del logrado esbozo, y que el propio autor de *Literatura boliviana* echa de menos en una de las primeras páginas. La labor realizada en este valioso libro representa un paso seguro y fecundo en la tarea a realizar, y el panorama perfilado en él, por la amplitud de su horizonte—hasta el "tiempo mítico" en los siglos; hasta lo político, lo social, lo económico, en la realidad histórica—, por la diversidad de sus perspectivas, por la esperanzada misión que entonces le encomendó el dirigente educativo de hoy, ofrece inestimables enseñanzas y brinda infinidad de sugerencias. Se cierra con unas reflexiones finales en torno al momento actual—1953—, en las que se ve en el Movimiento Nacionalista Revolucionario la expresión fiel de las grandes mayorías, y en el Presidente Paz Estensoro, "un piloto de mano firme y fuerte corazón". Y, como final, una escogida bibliografía, fácilmente completada a lo largo del texto, que contiene además una granada aportación de obras inéditas y, en muchos casos, juicios de valor sobre ellas.

No nos agrada, en tan sugestiva y aleccionadora *Literatura boliviana*, trazada con la pluma más insigne y quizá más representativa de esta literatura, el trasnochado particularismo de aldea que ya hube de denunciar en la glosa a *Nayjama*, y que aquí plasma en rechazar nada menos que el vocablo más representativo y definidor, y también el más universal de nuestra cultura: el de hispanoamericanos. Se deba al mismo prurito, que le lleva al reparto proporcional de lo que debía someter a juicio de París: "Indohispanomestiza es la línea mental y emocional de Bolivia. Del indio, el sentimiento telúrico; del hispano, la técnica expresiva. Y, al cabo, el genio mestizo, con garra hercúlea y presentista, hará del choque de dos mundos la esencia y la presencia de un tercero." Finalmente, a un intelectual de tan amplia cultura, a un escritor que cuida tanto su prosa, no puedo menos de reiterarle mi reproche por algunos feos galicismos ("semblar", por parecer; "rol", por papel, etc.), por algunas palabras mal formadas ("captores", etc.) y por muchos caprichosos e innecesarios adjetivos ("misionil", por misional; "presentista", por actual, etc.).

CARLOS-PEREGRÍN F. OTERO

UN ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DE LA BANDERA ARGENTINA

En la diminuta colección "Santo y Seña", de Ediciones Cultura Hispánica, vió la luz últimamente el ensayo del entusiástico hispanista argentino y brillante periodista Ricardo A. Herrén, que lleva por título *Azul-celeste y blanca* (1). El autor, con acopio de datos, muestra la importancia que la devoción a la Virgen, en la advocación de Inmaculada Concepción, tuvo en la pequeña historia del Mundo Hispánico, dejando huella indeleble en su toponimia (hasta diecisiete veces recoge Herrén el nombre de Concepción en Hispanoamérica) y en la utilización de los colores que componen la bandera argentina, que cobran así especial relieve sacro y solemne. "Así, pues, el celeste, tono desvaído del azul—dice—, ha sido durante muchos siglos, en todas las tierras de la corona española, un "color" litúrgico, y, unido al blanco, ha simbolizado la empresa religiosa más popular en que se empeñó España después de la conquista de su unidad espiritual." Por esta vía, pues, y no sin detenerse en la escueta consideración de las explicaciones que se han dado, Herrén llega a la conclusión de que en la túnica blanca —pureza de intenciones—y en el manto azul celeste—infinitud de ideal—, presentes siempre en la devoción hispánica, y en su sentido litúrgico y religioso, hay que ver el antecedente de los colores de la bandera porteña. Con sus bellas palabras finales: "... la primogénita, en prenda de comunidad de origen y de identidad de destinos, hace el blanco de la túnica y del azul celeste del manto su propia bandera."

CARLOS-PEREGRÍN F. OTERO

EL LIBRO CLASICO

Es difícil encontrar en Alemania una librería en cuyo escaparate no se exponga alguna obra de Antonio de Saint-Exupéry, tan difícil como hallar un estudiante de Medicina, Filosofía o Física que no haya leído sus libros y que no hable con emoción y entusiasmo

(1) Ricardo A. Herrén: *Azul-celeste y blanca.* Colección "Santo y Seña", número 15. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1953.

extraordinario de ellos. La edición alemana, en excelente traducción, ha sido hecha por la Editorial Karl Rauch, de Düsselford, que también ha publicado un libro de René Delange y León Werth, titulado *Unser Freund Antoine de Saint-Exupéry.*

Pero, sin duda, entre toda su producción, es *Le petit Prince*, este libro mínimo y como de juego, la obra que ha alcanzado mayor popularidad.

No basta ya la lujosa edición de Karl Rauch, con cuarenta y siete dibujos originales, en papel de hilo y que cuesta 10,80 marcos; el mismo editor ha tenido que hacer otra más sencilla y de menor formato, suprimiendo casi todos los dibujos; conservando, claro está, íntegro el texto en la versión alemana de Grete y José Leitberg.

Hay aun otra edición alemana con las mismas características de sencillez, formato, etc.; pero con una variante fundamental: que el texto se reproduce en su idioma original, con prólogo, bibliografía y notas de Rudolf Strauch. El libro de Saint-Exupéry ha volado, como un pequeño protagonista, al asteroide de los clásicos. Sobre esta edición, que ya se ha unido a esas otras en que se nos da el canto VI, de la *Odisea*, o el *Pro Milone*, o el *Discurso del Método*, trabajan en Heidelberg, por ejemplo, los alumnos del Dolmetscher Institut der Universität (analizando cada palabra, buscando "estilemas", ensayando las más puras y atildadas versiones.

Ya no es sólo el mensaje de este libro lo que importa, es también la letra quien merece los honores del análisis y comentario. De nuevo, una vez más, un libro minúsculo, sencillo, ha conmovido la sensibilidad de Europa, y dura en ella como uno de sus clásicos.

EMILIO LLEDÓ



OTRA VEZ *LO INVISIBLE*

El Teatro de Cámara, dirigido por José Luis Alonso y Carmen Troitiño, ha representado otra vez, en el María Guerrero, *Lo invisible*. Algún periódico (*A B C*, 21-II-54) publicó, el día antes, el prólogo de la trilogía como posible "autocrítica". Pocos homenajes habrán sido tan gratos a "Azorín". Siempre manifestó particular cariño a su obra teatral. "Creo que mi teatro, tan combatido, es superior, muy superior, a muchas, muchísimas de las obras muy aplaudidas en este tiempo. Estas obras no pueden ya leerse, y mi teatro—que se representará en lo por venir—resiste a la lectura." (*Valencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1941, pág. 135.) Y parecida opinión en sus *Memorias*. Por especiales circunstancias, el teatro de "Azorín" encontró ambiente desfavorable en muchos sectores de la crítica y del público, y, a una y a otro, procuró contestar desde las columnas de la prensa y la tribuna del conferenciante. El propio "Azorín" intervino en el estreno madrileño de *Lo invisible*, y ha referido en *Madrid* (*Rosario Pino*, págs. 131-33. Madrid, Biblioteca Nueva, 1941), algunos incidentes ocurridos en los ensayos y representaciones de dos actos de la trilogía.

"Azorín" ha declarado más de una vez que escribió la obra a ruegos de Rosario Pino y movido por la lectura de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rilke, y la muerte del poeta. Rilke murió, se murió en Valmont, el 29 de diciembre de 1926, por un accidente no desprovisto de sentimentalismo fácil. La noticia llegó a España como eco lejano. "Todo era lo mismo que antes y un cambio profundo se había operado en las regiones del espíritu: la Humanidad se sentía aminorada; Rainer-María Rilke había muerto." En homenaje a Rilke escribió "Azorín" *Lo invisible*. "Durante muchos meses yo había ido sintiendo vibrar la sensibilidad del poeta en sus obras; lectura larga, despaciosa, entrecortada de meditaciones. Ese libro—los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*—ha sido leído, vuelto a leer, sentido, a lo largo de muchos meses."

"*Lo invisible* era el misterio funeral y eterno. Y lo invisible, la muerte, cautelosa o brusca, estaba allí, presente, en el escenario." (*Madrid*, pág. 132). La muerte es uno de los temas obsesivos en la poesía de Rilke. Todos hemos citado, casi como un rezo bien aprendido, aquellos versos que empiezan con la súplica del poeta: "O Herr, gib jedem seinen eignen Tod..." "Azorín" los recuerda también. Sí, "la muerte era la obsesión de Rilke". (Véase Max H. Boehm: "R. M. Rilkes Metaphysik des Todes", *Pressische Jahrbü-*

cher, t. 164, junio 1926, págs. 544-549; Jürgen Petersen: *Das Todes problem bei R. M. R.*, Triltsch. Würzburg, 1935; Ilse Brugger: *El problema de la muerte en R. M. Rilke*, Buenos Aires, 1943; E. Sordo: "El amor, la vida y la muerte en la poesía de R. M. Rilke", *Cuadernos de Literatura*, II, núm. 6, noviembre-diciembre 1947, páginas 505-515.) ¿Qué impresión nos da "Azorín" de Rilke? "Era uno de los más grandes poetas contemporáneos. Vivía solitario, abstraído, obsesionado por su último trance. Su vida parecía un hilito de cristal; a cada momento podía ser roto." "Finura, delicadeza, silencio, suavidad: características del vivir angustiado de Rainer-María Rilke. Con esa finura, delicadeza, silencio y suavidad supo morir, morirse, acto tan reflexivo en él."

La fortuna de Rilke en España es un capítulo no escrito todavía. Con anterioridad al 36, frontera de tantas cosas ya, sólo una minoría conocía la calidad extraordinaria de su obra. Marichalar, buen guía de lectores, había llamado la atención, desde la *Revista de Occidente*, sobre la bondad de la poesía rilkeana, dibujando, en notas apretadas, el difícil vivir del poeta. En la misma revista, Giménez Caballero comentó el famoso libro de Edmond Jaloux. Añadamos a estos testimonios, seis—tal vez, ocho o diez—más. Entre ellos, artículos de "Azorín". Rilke era un desconocido en la España anterior al 36. Terminada nuestra guerra—y aun durante ella—fueron llegando libros alemanes en gran número; las relaciones políticas y culturales hispanogermanas en aquellos años facilitaron el acercamiento a Rilke. Rilke estaba entonces de moda, según Guillermo de Torre, por constituir un símbolo europeísta. "Hace varios lustros—escribía Battistessa, en 1949—, casi no había jovencita burguesa, con leves páginas de lectura ibseniana, que no quisiese *vivir su vida*; hoy, con lecturas, también muy tenues, de Rilke o de sus comentaristas, apenas si queda poetisa matronal o adolescente deportivo que, de atenernos a lo que se acierta a adivinar en sus versos, no se sientan tremendamente urgidos por *morir su propia muerte.*" *(Reiner-María Rilke. Itinerario y estilo.* Ollantay. Buenos Aires, 1950, pág. 16.) No poco contribuyó a difundir la obra de Rilke entre nosotros la leyenda de su misterioso y romántico viaje a España. (Véase: Rof. Carballo: "Rilke, en Andalucía", CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 42, junio 1953, págs. 309-332; J. Gebser: *Rilke und Spanien*. Zurich, año 1945.) Traducciones de Valverde, Vivanco, Torrente Ballester, Celaya, Altama, Bermejo; artículos de Emiliano Aguado, Karl Gustav Gerold, H. H. Sanz, Miguel Moya Huertas, etc. (Hoy contamos en España con un rilkeano de primera calidad: Rof. Car-

ballo. Véase, por ejemplo, "Literatura sobre Rilke", *Insula*, número 73, págs. 5 y 10.) Influyó en tan favorable rumbo la afición despertada por Rilke en Hispanoamérica. Un breve índice de las publicaciones—traducciones, artículos—sobre Rilke puede verse en el prólogo de Guillermo de Torre a los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* (Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1944). Mención especial merece la labor del Instituto de Estudios Germánicos de Buenos Aires: como anejo al *Boletín* núm. 8, dedicado a Rilke, del Instituto, publicó la tesis doctoral de Ilse Brugger, ya mencionada. Con tan abundantes testimonios todavía no se ha escrito—insistimos—la historia de la influencia de Rilke en España. En Valverde y en Vivanco, por ejemplo. Para D'Ors, Vivanco "es, exactamente, un Rilke español". ("Glosario", *Arriba*, 5-VII-1953.) Puede confundir el título del libro de Gebser; en realidad, trata del viaje a España, amistad con Zuloaga y motivos españoles en la obra del poeta. (Véase, también, Sachs: "R. M. Rilke en España", *R. H. M.*, 1938, IV, págs. 216-219.)

La trilogía de "Azorín", homenaje a Rilke tiene poco de común con los ideales del poeta. Más de un crítico señaló, el día del estreno, la influencia, evidente, de Maeterlinck. (Véase Carlo Consiglio: "Lo invisible", *Cuadernos de Literatura*, núm. 16-17, páginas 389-393; Díaz-Plaja: "El teatro de Azorín", ídem., páginas 369-387.) No tiene nada de particular, pues el dramaturgo belga influía por aquellos años decisivamente en la escena europea. El mismo Rilke escribe tres obras teatrales: *Sin presente*, *La princesa blanca* y *La vida cotidiana*, en esa dirección. (Véase: J. F. Angelloz: *L'évolution spirituelle du poète*. París, Paul Hartmann, 1936; Ilse Brugger: *Ob. cit.*, págs., 56-57, 59, 71, 77, 118, 193; etc.). "Azorín" había traducido en 1896 *L'intruse* y Pío Baroja escrito un cuento—*Piedades ocultas*—a la sombra de Maeterlinck. Guillermo Díaz-Plaja ha indicado algunos testimonios más de esa influencia (*Modernismo frente al noventa y ocho*. Madrid, Espasa-Calpe, Sociedad Anónima, 1951, pág. 319, nota.) La venida de Georgette Leblanc a Madrid, para representar *L'intruse*, *Aglavaine et Sélysette*, *Monna Vanna* y *Joyzelle*, contribuyó a aumentar el éxito de Maeterlinck.

Es sintomático que Ortega y Gasset le dedicase su primer ensayo literario. Ortega alaba, sobre todo, los "bellísimos diálogos, abiertos como claraboyas sobre lo desconocido" ("El poeta del misterio", *Lunes de "El Imparcial"*, 14-III-1904). Muchas son las semejanzas entre *Lo invisible* y el teatro simbolista de Maeterlinck: clima de angustia, diálogo cuidado, escasa acción, presentimientos, fuerza inexo-

rable del Destino, personajes humildes, niños, ritmo lento, repeticiones de asombro, preguntas insistentes, huída hacia lo desconocido y lo misterioso, personajes simbólicos, entre sombras. Todo responde a las propias palabras de Maeterlinck:

Je chante les pâles ballades
Des baisers perdus sans retour!
Sur l'herbe éparse de l'amour
Je vois des noces de malades.

Teatro de evasión, de evasión pura llama Pérez Minik al teatro de "Azorín". La muerte, personificada, como algo extraño a los mismos personajes del drama, aparece en *Lo invisible* y en las obras de Maeterlinck. Aquí se acentúan las diferencias entre éste y Rilke, y, por tanto, entre Rilke y "Azorín". Para Rilke, influído por Jacobsen, Simmel y Kierkegaard, la muerte es coronamiento de la vida. Con razón se ha dicho que Rilke presenta curiosas coincidencias con la ideología existencialista; para Heidegger la muerte es el "fin", y postula un ser para ese fin. La muerte totaliza las vivencias terrenas, clausura toda la vida e individualiza absolutamente al hombre. En Maeterlinck, la muerte actúa desde fuera de la criatura; llega, vago presentimiento, para abrir al hombre un vacío sin límites, sin fondo. *Lo invisible*, de "Azorín", escrito en señal de admiración hacia Rilke, se mueve, por tanto, dentro de la órbita del teatro simbolista de Maeterlinck.

Homenaje por homenaje. Hace veintisiete años "Azorín" rendía homenaje con su trilogía a un gran poeta. A los veintisiete años, el Teatro de Cámara ha rendido homenaje, cordial, sincero, con la misma trilogía, a "Azorín".

A. CARBALLO PICAZO

MARIANO PICON SALAS Y *LOS DIAS DE CIPRIANO CASTRO*

Sin tener la ventura de conocerlo personalmente, admiramos al gran escritor venezolano Mariano Picón Salas desde sus años de emigrante, cuando, exilado por la dictadura de Gómez, publicaba sus primeros libros—briosos y líricos—en Chile.

Sociólogo, historiador, crítico de penetrante sentido olfativo, en estas tierras americanas de inconstancia y veleidad, Picón Salas

ha logrado cuajar en vigoroso escritor. Un pensamiento alto, robusto; una prosa nerviosa, musculosa; una sensibilidad alerta al mensaje de la tierra y del tiempo. ¿Cómo extrañar que, desde sus primeras obras, logre la simpatía y la adhesión de los círculos intelectuales del continente?

Recordamos haber comentado sus páginas de juventud. Más tarde, ese magnífico libro que es *De la conquista a la independencia*, todo un tratado de análisis histórico y social, libro que ha influenciado a una generación de ensayistas de América. Nos deleitamos con su biografía de *Miranda;* con esa primorosa obra que es *Gusto de México;* con su articulada *Dependencia e independencia en la historia hispanoamericana;* con su fina y vibrante *Comprensión de Venezuela;* con tantos artículos y trabajos dispersos, que, aparte de las obras mencionadas, constituyen su acervo de fecundo hombre de letras. Y le seguimos en esas páginas ágiles, ricas de color y contenido, que él fundara bajo el nombre simbólico de *Papel Literario;* en *El Nacional*, de Caracas.

Pero el fecundo creador nos sorprende ahora con un libro que podría ser su *opus magna: Los días de Cipriano Castro.*

¿Quién no escuchó hablar de Cipriano Castro, aquel sombrío y megalómano dictador, que en tiempo y estatura fué sólo el anuncio de Gómez, monstruo mayor? El cuadro que traza Picón Salas es en tal manera magistral, su estilo tan vívido, su dominio del hombre y del ambiente tan absoluto, que no se suelta el libro hasta doblar la última página. ¿Qué novela podría superar el hondo dramatismo, las contradicciones y perplejidades indecibles; en suma, el trágico acontecer de nuestra vida sudamericana? Porque eso es lo que pinta este venezolano, como trasfondo necesario para relevar a su héroe fallido y el escenario en que le cupo actuar.

Esta es, claro está, la virtud señera de todo gran libro: trascender el motivo, la anécdota local, y personificar el alma continental por encima de fronteras y modos regionales. Este Cipriano Castro, esta Venezuela que Picón Salas pinta con mano maestra, pueden ser cualquiera de los caudillejos sudamericanos de principios de siglo y cualquiera de las pequeñas Repúblicas que todavía no terminan de organizarse. La lección del pensador es dura, inflexible: mirémonos en el pasado para superar las fallas del presente.

Excepción hecha de los libertadores y de unos pocos próceres civiles, los sudamericanos no tenemos grandes figuras ejemplares. Más bien abunda el medio en antihéroes, esos personajes absurdos y arbitrarios que son como la negación de la nobleza humana. Cipriano Castro fué uno de ellos, y revivir su caprichoso destino

es bucear en las entrañas de lo americano, porque tenemos aún resabios de ese ruralismo providencialista, compadrero, seudomesiánico, hecho de ambición, violencia, perfidias y encumbramientos insensatos. Castro y su tiempo, es decir, lo que estamos ya aprendiendo a superar, pero lo que necesariamente debemos conocer porque forma la herencia y el atavismo de nuestro pasado histórico. Y para contarnos esta historia patética, a veces asombrosa, mezquina y risible a veces, el ensayista venezolano emplea todos los recursos del gran escritor. Los ambientes, precisos, ricos de luz, de perfiles, de matiz. Los personajes, captados con línea ajustada. El protagonista, recortado en escorzo inimitable: extraña mezcla de caudillo y de histrión, que su biógrafo analiza agudamente. Bulle el libro de intuiciones y de aciertos. No es sólo la Venezuela de 1900 la que desfila por sus páginas: es toda la América del Sur, con su miseria, su retraso material, sus ensueños románticos, sus caciques pintorescos, sus generales y sus doctores; ese mundo confuso de instintos y desórdenes que sólo comenzamos a superar después de la primera mitad del siglo.

De gran probidad histórica, de notable enfoque crítico, el libro tiene, además, la fuerza dramática y la amenidad de un relato novelesco. ¡Qué figuras balzacianas Castro, Gómez, Matos, el Mocho Hernández, González Pacheco! ¡Qué intrigas, batallas, deslealtades, pequeñeces, en medio de la adulación y el provincianismo secular! El autor lleva el relato con galanuras de gran señor del estilo y con precisión periodística al mismo tiempo. Sabe ver, sabe contar, sabe encender la imaginación con sus certeras descripciones y sus primorosos análisis humanos. La obra tiene un vigor torrencial, y es creación de didacta y de artista, hecha para varias lecturas. Un gran libro, de un gran escritor, sobre un hombre muy pequeño, que sólo el azar encumbró al poderío.

Los días de Cipriano Castro es uno de los libros más profundos y de mayor belleza estilística que se han escrito en el Hemisferio Sur. Celebremos, pues, la consagración de Mariano Picón Salas, en quien hay que saludar a uno de los guías preclaros del pensamiento continental.

FERNANDO DÍEZ DE MEDINA

LA FILOSOFIA DE ANDRES BELLO

El Ministerio de Educación de Venezuela ha emprendido la inaplazable tarea de editar las obras completas de Andrés Bello, figura prócer e impar en nuestra América. La edición, una vez completada, constará de 22 volúmenes, a los que se juntarán, por lo menos, seis volúmenes más en donde los mejores especialistas estudiarán los múltiples y variadísimos aspectos de la obra de Bello. Desde ahora ya podemos adelantar que Juan D. García Bacca prepara un grueso volumen sobre la filosofía de Bello y, en especial, sobre sus ideas lógicas y gramaticales. El volumen que tenemos ahora en nuestra mesa de trabajo recoge las obras filosóficas de Bello y, en especial, su *Filosofía del entendimiento.* Esta edición viene enriquecida por una extensa y valiosísima "Introducción" de Juan D. García Bacca. Una de las tareas que más habrá que agradecerle a García Bacca es el empeño y el cariño con que trabaja en temas netamente americanos, en beneficio de nuestra cultura y de nuestra historia intelectual. Es él precisamente quien, por primera vez, ha desenterrado de archivos y bibliotecas siglos enteros del pasado intelectual venezolano, prestando un servicio único a la historia cultural de este país y, por extensión, a toda la cultura americana. No nos sorprende por ello que García Bacca esté empeñado ahora en esta recuperación de Andrés Bello, quizá la figura más importante de nuestro pasado filosófico. García Bacca posee, como pocos, un talento singular para hacer revivir las épocas históricas, y recuperándolas en esta reviviscencia, incardinarlas a la continuidad del proceso histórico. En todos sus trabajos destaca esta singular destreza suya para poner una época en "tensión histórica"; es decir, poner en tensión los hilos que la vinculan a un pasado más o menos remoto y a un futuro más o menos lejano. Señalar antecedentes y descubrir "ideas-gérmenes" es el doble procedimiento por el que García Bacca vincula una época al continuar histórico. En el estudio que hoy comentamos, García Bacca pone en tensión los hilos filosóficos que unen a Bello con la tradición y con las ideas modernas de sus contemporáneos: "Bello representa, en este aspecto de continuidad histórica, lo que Condillac para la historia de la Filosofía en Francia, lo que Reid para la de Inglaterra (pág. XII). De este modo, recuperando y situando a Bello, García Bacca articula uno de los eslabones principales de nuestro pasado cultural. Pero hay aún, aparte de estas razones históricas, una razón interna que hace in-

dispensable el estudio de la *Filosofía del entendimiento.* Este motivo interno en la obra de Bello consiste en que su filosofía "constituye la base y el trasfondo de su gramática, y como todo trasfondo se ha quedado en penumbra si no es en sombra" (pág. XIV).

Señalemos ahora, dejándonos conducir de la "Introducción" de García Bacca, esa trama histórica dentro de la cual Bello tejió su propia figura filosófica. Bello recogió del ambiente universitario de su época la filosofía aristotélica y tomista, y, aunque Bello rechazó—hablando en términos generales—esta filosofía, se pueden señalar en él dos puntos muy concretos en los cuales es muy notoria la influencia de la filosofía tradicional: la existencia de Dios concebido como Ser Supremo y la prueba de su existencia. Dentro de la filosofía tradicional, Bello parece inclinarse, según apunta García Bacca, a Escoto y la dirección nominalista de Ockam. Pero García Bacca se ocupa más ampliamente de las ideas originales de Bello, de esas "ideas-gérmenes", "ideas-promesas" que apuntan a desenvolvimientos importantes en la filosofía posterior. García Bacca señala primordialmente las ideas básicas de Bello que le entroncan con la Filosofía moderna: definir al espíritu por la conciencia de sí, poner de relieve la parte activa del espíritu que es un poder y no una potencia pasiva... Pero donde García Bacca destaca más la importancia de Bello es en el modo como logra el traspaso de la conciencia a los demás objetos que se hace por un proceso de analogía "fundada y actuando en signos, en función de referencia". Para Bello aquí es donde hay que buscar la originalidad del espíritu: en esta referencia que convierte lo subjetivo en objetivo y refiere la sensación a una causa distinta del yo. Y es este poder "dignificante" del espíritu quien crea, incluso, "relaciones tan fundamentales como las de semejanza, las de más y menos, igualdad y, por tanto, la de número; la de sucesión y coexistencia, la de causa y efecto, la de espacio" (pág. XLII). García Bacca insiste largamente en estas ideas de Bello sobre las referencias significativas, y a través de sus comentarios vemos revivir a Bello, que aparece entre nosotros casi como un contemporáneo más. ¡Tal es el poder y la forma con que García Bacca rescata y revive las ideas de Bello para traerlas ante nuestras preocupaciones actuales! Uno de los comentarios más notables y oportunos que teje García Bacca acerca de esta obra se refiere a lo que Bello llama extrañamente los "instintos". "El principio empírico y el de causalidad son dos instintos por los cuales es guiado el hombre... Son dos movimientos impresos a su inteligencia por el autor de la Naturaleza." García Bacca nos explica que instinto es, pues, en

Bello el equivalente de las ideas innatas, formas *a priori* y quien aplica la función significativa a los datos de los sentidos.

Este punto de vista activista, al que se adscribe Bello, le hace afirmar que el espíritu crea las relaciones, afirmación que, según García Bacca, será básica, pues permitirá a Bello realizar "esenciales progresos en la presentación de los temas clásicos de la Lógica". Al ascender la "relación" de mero accidente a categoría básica, Bello se encuentra en inmejorables condiciones para atacar desde un punto de vista moderno los problemas de la Lógica. García Bacca señala en once puntos "las ideas más originales y modernas" de Bello para el estudio de la Lógica. Desgraciadamente, no hace más que apuntarlos. Nosotros esperamos, con esa espera paciente con que siempre aguardamos los libros del maestro, que García Bacca desarrolle estos puntos en el libro que ha prometido sobre la obra filosófica y gramatical de Andrés Bello. Aguardemos, pues.

ALBERTO DEL CAMPO

NUEVOS PROGRAMAS DE LENGUA Y LITERATURA

El Ministerio de Educación Nacional ha publicado ya los programas del nuevo plan de estudios de Bachillerato. En la nota preliminar a los cuestionarios de Lengua española se indica la conveniencia de que la enseñanza se oriente en un sentido eminentemente práctico, con ejemplos concretos de textos literarios. El Ministerio ha cuidado, con particular interés, la lista de obras escogidas "reduciendo al mínimum el acervo de nociones abstractas y de datos memorísticos". Menos teoría y más actividad del alumno: más lecturas, más ejercicios escritos. Al final del programa de cada curso publica el *Boletín* 25 títulos de textos. De ellos, los señalados con asterisco se consideran obligatorios; el profesor podrá escoger, entre los quince restantes, diez, y otros diez, según su propio criterio.

Conviene fijar bien lo que se ha buscado en los nuevos programas: disminución de teoría, mayor participación del alumno en la actividad escolar por medio de lecturas selectas y ejercicios escritos. La realidad prueba que, al menos en el papel y en ciertos cursos, el primer punto—disminución de teoría—no ha tenido tan buena fortuna como el segundo. Si comparamos el cuestionario de 1954 con el de 1939, criticado por el excesivo volumen de conocimien-

tos exigido al alumno, veremos que no se diferencian mucho en ese primer aspecto. Por ejemplo: el programa de tercero. (Y comparación parecida podría hacerse con otros cursos.)

PLAN 1939

Fonética: Generalidades fonéticas. Mecanismos de la fonación.—La articulación.—Cualidades físicas del sonido articulado.—Las vocales, clasificadas por la zona de articulación. Vocales abiertas y cerradas.—Vocales relajadas.—Vocales tónicas, átonas, protónicas y postónicas.—Agrupaciones vocálicas.—Las consonantes, por el punto y modo de articulación.—Alfabeto fonético y ortográfico.

Morfología: Estudio de la formación de las palabras.—Derivación: los sufijos.—Composición: prefijos; yuxtaposición; composición. — Creación e importación de palabras.—Cuándo es legítima esa importación; barbarismos. — Fenómenos fonéticos de adición, pérdida de sonidos y permutación.—La semántica y la etimología.—Revisión de la doctrina gramatical: el sustantivo, el adjetivo y el pronombre.—El verbo.—Teoría razonada de los tiempos y modos del verbo.—Empleo del infinitivo, gerundio y participio.—La voz pasiva con *se* y otros valores de este pronombre.—Análisis de la conjugación perifrástica.—Estudio, clasificación y conjugación de los verbos irregulares.—Palabras modificativas del verbo.—Palabras de relación y unitivas.

Sintaxis: Estudio de la oración compuesta. — Oraciones coordinadas y conjunciones coordinantes.—Análisis razonado de las oraciones subordinadas en todas sus clases.—Conjunciones y otros elementos subordinantes.

PLAN 1954

El grupo fónico: La entonación. Función expresiva de la entonación. Nociones sobre la entonación de las oraciones simples.—Nociones sobre la entonación de las oraciones compuestas.—Consideración de las oraciones parentéticas.—Ortología de la frase.

Ortografía: Empleo de los signos de puntuación.—Empleo del paréntesis y de los guiones.—Las comillas.—La raya.—El subrayado.—Empleo de los signos de interrogación y de admiración.—Puntos suspensivos.

Valor expresivo de los sufijos: El diminutivo.—El pronombre se y sus funciones.—Los modos verbales.—Infinitivo.—Gerundio.—Participio.—Significación de los tiempos verbales en español. — Frases adverbiales.—Conjunciones coordinativas. — Conjunciones y frases subordinativas.

Coordinación y subordinación entre los elementos de la oración simple: Formas de coordinación.—Polisíndeton y asíndeton.—Formas de subordinación.—Idea de la oración subordinada: sus clases.—La oración sustantivada, con artículos y sin ellos. — Oraciones coordinadas.—Sus clases. — Oraciones subordinadas. — Clases de complementos.—Oraciones de relativo explicativas y especificativas.—Complementos adjetivos del nombre sustantivo: atributo y epíteto. — Complementos preposicionales del sustantivo y adjetivo.—Diversas funciones del infinitivo.—Funciones del gerundio.—Construcciones viciosas.—Las preposiciones.—Agrupación de preposiciones.

El programa de 1939 incluía una lección sobre el lenguaje articulado, idiomas y dialectos, origen de la Lengua española y bre-

ve noticia de su desarrollo, y la Gramática en sus aspectos lógico, normativo e histórico, y una última sobre el ritmo, diferencias entre prosa y verso, métrica, ritmo, acento, rima y principales estrofas de la métrica española, precedida de otra sobre la construcción libre. El programa de 1954 abarca dos apartados más de los expuestos: iniciación a las principales formas literarias y exposición esquemática de las principales épocas y de las figuras cimeras de las Literaturas universal y española hasta Cervantes, inclusive. La cantidad de teoría exigida en el nuevo cuestionario—tercer año—es, incomparablemente, mayor que en el antiguo. El de cuarto, tiene características parecidas.

¿Cómo interpretar la afirmación de que la teoría ocupará menos tiempo en las clases de esos dos años? Al parecer, sólo podrá conseguirse con un método pedagógico distinto del seguido hasta ahora. Los programas dejan en relativa—y peligrosa—libertad al profesor. (Hay que pensar no ya en el catedrático de provincias, alejado de revistas y de textos elementales, sino en el profesor *ómnibus* de academias y colegios particulares.) ¿Qué método adoptará? ¿Qué libros seguirá en sus explicaciones? Si la novedad del programa del 54 radica en el método, convendría que la Comisión encargada de fijar los puntos de estudio expusiese su criterio pedagógico de manera clara. Todavía faltan siete meses para el comienzo del nuevo curso; pero, de no adoptarse pronto las medidas adecuadas, volverán los textos redactados rápidamente, sin uniformidad de criterio.

Tal vez el Ministerio convoque premios para la selección de libros de texto y de lecturas, pero la experiencia y la dignidad colectiva aconsejarían que fuese un texto único, escrito por uno o dos o más profesores de reconocida solvencia, a ser posible de los que intervinieron en la redacción de los programas. Nadie se consideraría menospreciado o sin libertad en la cátedra.

Todo el plan puede fracasar en su aplicación concreta. Confiar en los esfuerzos de profesores—al margen el oficial o el particular que lo merezcan—mal preparados y con escasos medios de trabajo parece excesivamente ingenuo. "Para eso haría falta—decía, en 1922, Américo Castro—, a su vez, que los profesores de Normal y de Instituto recibiesen en una Universidad un estímulo y una formación, pues muchos de ellos necesitarían ser sometidos a un verdadero aprendizaje, según se desprende claramente de los libros de texto que publican para reforzar sus ingresos." Por desgracia, esas palabras no han perdido actualidad.

A. CARBALLO PICAZO

LAS CONSTITUCIONES DE LA REPUBLICA ARGENTINA

Entre el mucho afán editorial del Instituto de Cultura Hispánica, esta colección de Constituciones Hispanoamericanas, que bajo la dirección del profesor Fraga se viene publicando, es de lo más rigurosa que hasta ahora lleva hecho. Se han publicado ya las Constituciones del Ecuador, Cuba, Argentina y, recientemente, la de Puerto Rico. (En esta sección, aparte la Constitución española de 1868, que viene a llenar un incomprensible vacío de nuestros escasos estudios de ciencia política, que, como ya dice su autor, el profesor Carro, en el prólogo de dicha obra, se limita a los comentarios, demasiado contemporáneos, de Pérez Serrano a la Constitución de 1931 y la aportación de Sanz Cid al conocimiento de la de 1808. Entiéndase, no se trata de carencia absoluta de trabajos sobre esta materia, sino de trabajos hondos, con base científica. Literatura seudoconstitucional no escasea.)

El libro que comentamos salió a la circulación el pasado otoño, aunque nosotros ya lo conocíamos con anterioridad por deferencia del director de la colección. Casi podríamos dividirlo, tomando el global de sus páginas, y no el índice, en cuatro partes: la primera, el estudio de Fraga; la segunda, la evolución constitucional argentina; la tercera, la reforma constitucional peronista—naturalmente, estos dos, de Legón y Medrano, constituyen el eje de la obra—; y la cuarta, textos constitucionales de la República Argentina.

El estudio preliminar, Fraga lo divide entre los siguientes conceptos: *La gestación de la independencia y del Estado argentino; La desintegración y la reorganización de la sociedad rioplatense; Organización constitucional de la República Argentina; la crisis del régimen liberal oligárquico;* y *La Reforma constitucional peronista.* En 84 páginas, el autor del estudio da una visión sutil y quintaesenciada de la evolución nacional argentina. Buen estudio éste para intentar después aprender en el grueso del texto las constituciones escritas que, cuando carecen de conexión con la realidad del país, las subraya con puros documentos jurídicoformales y no "constitucionales" en el sentido estructural y completo de la palabra. El profesor Fraga ha eludido el españolísimo riesgo, con respecto a Hispanoamérica, de detenerse en la narcisista contemplación de nuestra colonia preindependiente. El punto de arranque es esa independencia que explica como algo dividido, conjugado por diversas posturas que esquematizadas entre las tradicio-

nales de derechas e izquierdas, entendidas aquí como dependencia o no dependencia de España, van desde la extensa derecha de los alzaguistas peninsulares hasta la extrema izquierda de los que, como Moreno, eran partidarios de una honda subversión político-social.

Una vez consumada la independencia va analizando Fraga el devenir histórico argentino como un tortuoso río que se desliza difícilmente entre las ásperas riberas de sus dualismos: porteñismo y provincialismo, caudillismo y cabildismo, ideologismo y realismo, deseo de estabilidad e inseguridad internacional, paz y guerra, civilización y barbarie.

Desintegrada la sociedad rioplatense, desgarrada por sus antinomias, llega un momento en que es preciso una reorganización. Esta es la función que corresponderá a Juan Manuel Rosas. Exactamente igual que en los procesos de nacionalización de los países europeos: el poder militar campesino como fuerza integradora frente a la anarquía. Caso típico: Prusia.

Eliminada de la escena argentina la discutida personalidad del derrotado de Monte Caseros, se impone, con fuerza natural, la necesidad de una organización constitucional que moldease la hasta entonces bastante problemática nacionalidad argentina, sobre la base, bien a su pesar, del pactismo poco doctrinario que había fundado Rosas. Llega la Constitución de 1853, que para Fraga, como para Legón y Medrano, es obra de la nueva ideología de los hombres de la generación de 1837, opinión ésta que es tradicional, pero, como decía hace poco el profesor Zuretti, discutida. Esta constitucionalización del país culmina con la Reforma de 1860, incorporando Buenos Aires a la Federación.

Fraga contempla, posteriormente, el impacto que supone la inmigración en la organización argentina, y por este camino sociológico entra a analizar la crisis que se produce en lo social, que, iniciada por el radicalismo, un tanto vago, culminará, unida a los fenómenos de industrialización, con la revolución peronista, en el enfrentamiento al "régimen liberal oligárquico". Fraga distingue a la radical de la peronista por el carácter que las masas en ambos movimientos tienen, pues mientras la levadura en aquélla es precedente de le inmigración, en esta última tiene un signo nacional e iberoamericano. El estudio termina con un somero análisis de la reforma constitucional última que califica como necesaria, prudente e importante, entre otros caracteres.

* * *

Legón y Medrano ven la primera época constitucional de la Argentina dividida en tres períodos que denominan: "Primeras reglas constitucionales" (I), "La declaración de independencia y el régimen directorial" (II) y "La crisis de 1820 y el fracaso constituyente de 1826" (III). Saliéndose de la simple recensión, creemos que esta primera etapa puede seguirse tomando como condicionante la guerra.

Hay un movimiento pendular, cuyos puntos máximos son, de un lado, el régimen federal y parlamentarista y, de otro, el poder fuerte, conservador y unitario. Pero su motor, el que condiciona el oscilar de este péndulo decisorio, es la guerra exterior, bien sea con España o, más tarde, con el Brasil. Otra imagen: la del triángulo isósceles en cuyo vértice superior está lo bélico. Así sucede inicialmente en el conflicto entre el Cabildo y la Junta Provincial Gubernativa de 1810, en el conflicto posterior entre la Junta Grande y el Primer Triunvirato, que impone a éste por la derrota de Huaqui, y superado un cierto período de paz en que se tiende de nuevo a un régimen con suficiente división de poderes de nuevo, y en la mano fuerte de Rivadavia se hace con todo el poder el triunvirato. Por último, una nueva oscilación bélica lleva el péndulo del poder del asambleísmo de 1913—en el ínterin, la derrota de Belgrano—al Tercer Triunvirato y a la institución del Directorio Supremo (1814). Referente a esta época ya lo precisan los autores de la obra que comentamos: "Y así como el conato de división de poderes del Reglamento del 25 de mayo de 1810 fué prontamente aventado por la primera Junta Provincial, la que se estableció en el Reglamentos Orgánico de 1811 no llegó a funcionar un solo día" (1).

De nuevo el intento constitucional de la Revolución de 1815, de tendencia federalista, se encontraría con el obstáculo de la guerra. Y lo que hábilmente se había iniciado con carácter descentralizador deviene en situación contraria por consecuencia de la derrota de Sipe-Sipe y la invasión, por Portugal, del Uruguay. Del Congreso de Tucumán sólo se obtendría la declaración de una independencia que de hecho ya existía (1816). Pueyrredón, el nuevo hombre fuerte, pasaría del Reglamento provisional de 1817 a la Constitución Unitaria y estamental-burguesa, que sería un auténtico fraude a los afanes federalistas, a la Revolución de 1815. Citamos de la misma obra: "En síntesis, la Constitución de 1819 daba remate al empeño de construir un Estado unitario y centralizado. Al

(1) F. y Legón y S. W. Medrano: *Las Constituciones de la República Argentina*. Madrid, 1953. Ediciones Cultura Hispánica. Pág. 21.

cabo de tres años la solución parecía sorprendente tan sólo con recordar que el Congreso fué convocado a raíz de la Revolución de 1815, auspiciada por los federales contra el despotismo de la capital y la tiranía de los directores supremos, y caracterizada, además, por la erección popular y autonómica de algunos gobiernos provinciales" (2). Pero era ya tarde; se produce la disolución nacional de 1820.

España había dejado de ser un peligro. El grito de Riego en Cabezas de San Juan sobre la base de las fuerzas que iban destinadas a América, ahuyentó definitivamente el fantasma de la expedición española. Un nuevo condicionante: el Brasil. Se tiende a una nueva constitución y se consigue un Congreso (1824 a 1827) del que nace la Ley Fundamental y el Poder Ejecutivo Provisional, y, en 1826, con el peligro brasileño por delante, la Constitución de 1826, más ecléctica, pero en la línea de la de 1819. El afán constitucional y federalista es ya incontenible. Se declara la guerra civil, cuyo triunfo se decide a favor de los federales. Es el momento del Facundo Quiroga que inmortalizaría Sarmiento.

Nos plantamos ahora en la nueva etapa de "Reorganización" a la que se refería Fraga. El nuevo proceso "constituyente" parte también del peligro brasileño, y por él, a través del oportunista título de "encargado de las relaciones exteriores", va montando Rosas la arquitectura de pactos que sería la herencia segura a dejar a sus enemigos y sucesores: los unitarios de Urquiza. A la vez, socavadamente, bajo el férreo sistema rosista, la generación argentina de 1837 iba sembrando una ideología de historia importante. "El antiguo racionalismo iluminista de Rivadavia y sus satélites era ahora sustituído por el soplo, también foráneo, de un historicismo afianzado en la convicción del progreso indefinido (3). Una ideología muy adecuada a la nueva sociedad rioplantense de la llamada "era aluvial".

Los profesores argentinos analizan, en su quinto capítulo, la Constitución de 1853, que viene a plasmar, por fin, en realidad el anhelo constitucional y, de otra parte, a dar consistencia jurídica a la nacionalidad argentina. La Constitución de 1853 tendrá casi cien años de vigencia. No escabullen los autores el factor decisivo que para ello había jugado el régimen rosista, cuya simple continuidad son, en definitiva, el protocolo de Palermo y el Acuerdo de San Nicolás, precedentes inmediatos de la Ley Fundamental.

Además de la influencia ideológica de la generación tantas ve-

---

(2) *Ob. cit.*, pág. 53.
(3) *Ob. cit.*, pág. 95.

ces citada y de la personal de las "Bases" de Alberdi, estiman la existencia de una doble presión: la ya reconocida de la Constitución norteamericana y la bastante olvidada de la tradición nacional e hispánica. Simplificando, reconocen en ella una declaración generosa de Derecho, una división de poderes con un Ejecutivo suficientemente fuerte, al estilo americano, y un bicameralismo de motivación federal.

Por último, en la que hemos llamado segunda parte, analizan el sentido de la incorporación y capitalización de Buenos Aires, consecuencia directa de la batalla de Cepeda que, curiosamente, iba a ser base del nuevo centralismo de cuño social y migratorio.

* * *

Los autores enfocan la reforma peronista de la Constitución con larga pespectiva histórica, comenzando por estudiar las primeras influencias hispanofrancesas. La Constitución de 1853 aporta, a su entender, el supremo bien de la concordia nacional. A partir de entonces, sin embargo, va apareciendo un anhelo reformista simultáneo a la progresiva separación entre constitución y realidad que culmina en "la era del fraude" (1930-1943).

Hay que agradecer a los excelentes profesores argentinos el que, en medio de un ambiente apasionado, hayan adoptado una actitud científicamente objetiva y, sin embargo, honradamente decantada a la, por ellos entendida, necesidad de la reforma.

En conjunto puede decirse que, a pesar del ambiente extraordinariamente favorable—fruto de una revolución necesaria—, la reelaboración de 1949 ha sido notablemente prudente y muy de acuerdo con el alto nivel de la vida política argentina, ausente, pese a contrarias apariencias, de extremismos fáciles a su contextura social.

"Las flamantes innovaciones en el preámbulo se concretaron: 1.° A añadir como finalidad la promoción de la cultura nacional; y 2.° A subrayar—aspecto decisionista de una democracia masificante—la irrevocable decisión de constituir una nación socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana" (4). Esto en lo referente al preámbulo, pues en la parte dogmática de la vieja Constitución de 1853 la innovación ha sido la incorporación de los principios programáticos de la revolución que llevó a cabo la reforma. La antigua propiedad inviolable del venerable texto, se convierte en la propiedad como función social limitada por los derechos del trabajador, de la familia y de la ancianidad. (Hay

(4) *Ob. cit.*, pág. 136.

un indudable abuso del tono adoctrinante y persuasivo, según señalan los autores. Quede aparte como un problema peculiar de todo afán innovador político.) Se apuntan también, en el campo doctrinal, aunque tímidamente, un mayor acercamiento a las teorías del Derecho público eclesiástico, un aumento de órbita del poder central y una orientación hacia la libertad de enseñanza.

El aspecto orgánico no tiene, por supuesto y según lo dicho, el alcance innovador de la parte doctrinal. Se puede señalar, no obstante, un aumento del poder del Ejecutivo, en la línea de base hispanoindia que impidió a todos los países ibéricos la aplicación de una mayor o menor división de poderes, admitiendo la imposibilidad de un equilibrio total, dado el modo intrínseco del fenómeno del poder. Este reforzamiento del Ejecutivo queda establecido en la reelegibilidad del Presidente—el punto más atacado por la oposición—a la vez que la tendencia nacionalizadora se estima en la exigencia del origen nacional de dicho órgano.

De otra parte, se acrecienta el unitarismo, tanto en la modificación de la elección senatorial, que ahora es directa, como en el incremento de la intervención federal en las provincias.

Legón y Medrano terminan el estudio de la Constitución vigente con la incógnita de la recepción que ella tenga por la sociedad, sin la cual queda en pura "hoja de papel" con la hipoteca, siempre seria en nuestros pueblos, de la poca importancia de la letra impresa.

La obra, que no pretende ser un aporte trascendente en el campo del Derecho Constitucional, termina con un acopio casi exhaustivo de textos constitucionales argentinos, que va desde el Acta del Cabildo de Buenos Aires, de 25 de mayo de 1810, a la propia Constitución de la nación argentina de 11 de marzo de 1949.

JUAN FRANCISCO MARSAL

"Los clásicos son un tópico, fundamental en la cátedra, en el artículo de periódico, en las charlas privadas", decía, en 1913, *Azorín*. (*Clásicos y modernos*, Buenos Aires. Editorial Losada, Sociedad Anónima, 1943, pág. 190.) Los clásicos suscitan todavía —¿cómo no?—respeto, pero cada vez son menos los que se acercan a ellos. Luisa Forrellad, ganadora del último "Nadal", ha confesado abiertamente su desconocimiento de las obras fundamentales de nuestra Literatura. El problema es muy complejo y de solución difícil. Se plantea ya en la escuela y en la enseñanza media: en esas clases el alumno ocupa sus horas en asimilar, con gran esfuerzo, manuales de preceptiva o de Gramática, y descuida, casi por sistema, la lectura de textos literarios. En el mejor de los casos, dispone de una antología en la que el profesor procura encontrar ejemplos de omisión del sujeto o de verbos transitivos. "Yo salí del instituto de Granada sin haber leído una sola obra de nuestra Literatura; en cambio, un señor, el de Retórica y Poética, nos hacía aprender eso de la didascálica, la sinécdoque y no sé qué más, en un libro que él había compuesto y que nosotros, naturalmente, le comprábamos." ("La enseñanza de la Literatura", *Revista de Pedagogía*, I, mayo 1922, pág. 168.) Muchos bachilleres españoles de hoy podrían hacer suyas estas palabras de Américo Castro. Hace poco, Tovar llamaba la atención sobre la posible pérdida de la Literatura tal como, a lo largo de tres mil años, la Humanidad la ha necesitado. El cine, la televisión y la radio han ido desplazando esa forma tradicional de cultura.

Los clásicos viven en trance de perseverante alejamiento, observa Zamora Vicente. Muchos y muy diversos motivos concurren a crear este estado de cosas. Un texto de los siglos primeros entraña dificultades casi invencibles para el lector común. Paraíso cerrado para muchos, ciertos clásicos exigen una preparación concreta. La única manera de reducir tal lejanía es actualizar la obra o publicarla con notas y comentarios apropiados. Antes del 36 habían aparecido varios libros con esa finalidad: *Flor de leyendas*, de Alejandro Rodríguez, Premio Nacional de Literatura de 1932; la colección de "Musas Lejanas", de la *Revista de Occidente*—por ejemplo, el *Poema del Cid*, romanceado en lengua vulgar y moderna por Pedro Salinas—; la prosificación del Cid, debida a Alfonso Reyes; algunos tomos de Araluce, y adaptaciones de Ramón María Tenreiro... Cualquier profesor habría tenido ocasión de comprobar que

los alumnos de la escuela y de los primeros cursos de Bachillerato siguen con la misma—o parecida—ilusión que un film del Oeste, el relato de las cabalgadas del Campeador, de la fortuna de Carlomagno y de sus doce pares, o de los duelos entre griegos y troyanos por la hermosura de Helena. El clásico atrae el interés de los lectores de todos los tiempos, si se han respetado, fiel y claramente, sus virtudes esenciales. Precisamente es clásico por la posibilidad de captar ese interés. "Un autor clásico es un reflejo de nuestra sensibilidad moderna. La paradoja tiene su explicación: un autor clásico no será nada, es decir, no será clásico si no refleja nuestra sensibilidad." *(Azorín, Lecturas españolas.* Col. "Nelson", pág. 12.) *Azorín* ha familiarizado al lector común, gracias a ese acercamiento cordial, con el ingenuo y tímido Berceo, el exquisito Góngora o el dolorido Garcilaso. Como es lógico, muchos protestarán ante una solución tan extrema; pero si ese lector, alejado por más de un motivo, de las páginas de don Juan Manuel o de Juan Ruiz, se siente atraído por ese medio—o remedio—y se consigue ganar su atención, tal vez procurará, más tarde, leer libros originales. En ese caso, ¿encontrará ediciones anotadas de nuestros clásicos?

Los nuevos programas de Lengua y Literatura españolas pretenden aumentar el número de obras leídas en las aulas. Difícil tarea si no disponemos de ediciones escolares apropiadas. Para llenar tan lamentable vacío, Menéndez Pidal inició la publicación de la *Biblioteca Literaria del Estudiante,* hoy de muy difícil hallazgo. Después de la guerra, sin contar los clásicos de "La Lectura" y los clásicos "Castilla", no escolares, aparecieron algunas colecciones destinadas a la enseñanza media: *Ebro,* Boris Bureba... El balance, sin embargo, es lamentable, por la calidad y por la cantidad. ¿Dónde leerán los alumnos de segundo los *Comentarios,* del inca Garcilaso, o el capítulo de la pérdida de la gallina rubia del *Corbacho* los de tercero? Los ejemplos podrían multiplicarse.

Como siempre, el éxito de los nuevos programas dependerá de su aplicación por los profesores. No sería tan problemático el resultado si los organismos oficiales, al margen de intereses no siempre limpios, pusiesen en sus manos aquellos libros, clásicos redivivos y futuros, que les hagan recobrar su alma infantil y sitiar seguramente esa "isla de gracia, de frescura y de dicha" cantada, con demasiado sentimentalismo, por el poeta.

A. CARBALLO PICAZO

GARCIA LORCA, EN ALEMAN

La primera edición completa de *Romancero gitano* y los tres romances históricos ha aparecido traducida al alemán en el número 566 de la *Jusel Bücherie* (1). Si, en general, la traducción de una obra poética resulta casi imposible, la de García Lorca —sustentada, muchas veces, en la raíz del idioma, en la marcha de las palabras, ellas mismas, musical y rítmicamente, por el poema; en definitiva: en el duende y el estilo de su pueblo—presenta al traductor dificultades insuperables.

Pero estas dificultades aumentan todavía si el idioma al que se traduce es el alemán, completamente distinto por genealogía y desarrollo del castellano, con posibilidades expresivas totalmente distintas de las nuestras.

Enrique Beck, en el número 562 de la misma colección, había traducido ya *Bodas de sangre* (Bluthochzeit). Más fácil que el *Romancero gitano,* la versión es precisa, ágil y extraordinariamente sugestiva; la gracia y la fuerza del lenguaje de García Lorca se han conservado y revestido de una fidelidad que sólo el trato continuo y el estudio de una obra pueden lograr. En los fragmentos líricos, el éxito del traductor es indiscutible. Puede servir como ejemplo la famosa *María,* en cuya versión vive aún la musicalidad y la belleza del original:

Schlafe, Nelkelein, Schlafe
denn jetzt wird der Falbe weinen...
Schlafe, Röselein, schlafe
denn jetzt will der Falbe trinken.

Pero el *Romancero* añade, a las dificultades de traducir la palabra poética, las de la forma misma en que esta palabra se expresa: el romance. El traductor, en el epílogo, explica la novedad que esta forma poética supone para la poesía alemana, y justifica su intento de "romancear" en alemán. Quince años ha trabajado y pulido su versión, de cuyo esmero sólo es posible darse cuenta tras un detenido análisis. Daremos algunos ejemplos.

El romance primero empieza:

Luna kam herad zur Schmiede
der Turnüre Bausch aus Narden,
Und das Kind beschaut, beschaut sie
Und es schaut sie an das Kind.

(1) Federico García Lorca: *Zigeuner Romanzen.* Versión al alemán de Enrique Beck. *Jusel Bücherei,* núm. 566.

In dem leis gerührten Winde
rühret Luna ihre Arme
und sie zeigt voll Lust un Reinheit
ihre Brüste hartes Zinn...

Al recordar pasajes como aquel de

En la noche, platinoche,
noche que noche, nochera...

se busca en la traducción, por ver cómo se puede intentar decir algo parecido en alemán. El pasaje dice así:

Un der Uberraschung Ecke
hüscht der nackte Wind herum
in der Nacht, der silber Nacht,
in der Nacht, der Nacht del Naechte.

Sin duda, que al leer el anterior ejemplo, tomando los versos originales por debajo, parecerá insuficiente y forzado, pero un lector alemán siente su belleza, y el genitivo que traduce el adjetivo "nochera" es la única versión posible capaz de reproducir este vocablo de García Lorca, inusitado e intraducible.

El famoso *Romance sonámbulo*, que ya había sido traducido al alemán, empieza así en la traducción de Beck:

Grün, wie ich dich lieke, grün,
Grüner Wind und grüne Zweige,
Barke auf des Meeres Wasser
und das Pferd in hohen Bergen.

An der Balustrade traümt sie,
Schatten gürtet ihte Lende,
grüne Haut und grünes Haar,
Augen ganz aus kaltem Silber.

Grün wie ich dich liebe, grün
unter denn Zigeunermonde
sehen sie die Dinge an,
welohe sie nicht ausehn kann.

La forma del romance se conserva aún como el original, con ritmo y musicalidad semejantes. Esta era la dificultad mayor, ya que la traducción de la palabra como tal, por muy estudiada que fuese su elección, desligada del movimiento rítmico del poema, era insuficiente para romances de García Lorca. Que el idioma alemán puede sonar también con un ritmo de romance, lo prueba esta hermosa traducción de Beck, fruto de un serio e inteligente esfuerzo.

E. LL.

NOVISIMA POESIA NICARAGÜENSE

Nadie te menosprecie por tu poca edad: has de ser dechado de los fieles en el hablar...

PABLO *(Timoteo I*, c. IV, v. 12).

Al declarar la existencia de una novísima poesía nicaragüense, no quiero únicamente dar a entender que hay un grupo de poetas jóvenes, menores de veinticinco años, sino, ante todo, que impera en ellos una propia y definida actitud poética, frente a lo que antes, en poesía, se consiguió en Nicaragua. Hasta nosotros, en nuestra patria—exceptuando a Pablo Antonio Cuadra, aunque, a la vez, nos distingamos de él no sólo por el lenguaje—nunca se había hecho poesía para vivirla, sino que se vivía poesía para hacerla. Es decir. se escribió poesía adrede, a costa de la pérdida de la inocencia poética, del asombro de Adán.

Por otra parte, se quiso cultivar "poesía nicaragüense" al través de un individualismo de pueblo, de un nacionalismo suicida, olvidando que los tres más grandes poetas nuestros—Rubén, Alfonso Cortés y Joaquín Pasos en su *Canto de guerra de las cosas*—llegaron a una auténtica poesía nicaragüense solamente por lo universal. Y nosotros, los novísimos, estamos convencidos de que nuestra poesía será más nicaragüense cuanto más hispánica sea, esto es, cuanto más católica.

Es verdad que al llamado "grupo de vanguardia" de Nicaragua le debemos el haber conocido el aire de la poesía nueva, y se lo agradecemos. Por lo mismo, si ellos continuaron a Rubén Darío en la innovación, nosotros en la creación. Ya es preciso sacar en limpio todos los borradores. Hacemos una poesía que, si se me permite, yo llamaría paulina, es decir, que por universal pueda llevarse incluso hasta el areópago. Y la vaciamos en un lenguaje de apóstol, puesto que es una poesía como de Cristianismo primitivo. Primitivo no en el sentido de balbuciente, sino en razón de su espontaneidad en la expresión; de la palabra con su vigor natural, carente de afectaciones, y de su significación providencial o, lo que es lo mismo, de creación constante. Lenguaje primitivo equivale aquí, pues, a originario, clásico, y nunca a algo en cierne, que da sus primeros pasos. A esta poesía sólo se le puede hallar parentesco con la genuina poesía hispánica, la del ir a la vida por la muerte. Y es que dichos antecedentes no los podremos encontrar en otra

parte, ni siquiera en la poesía de griegos y latinos, la más grande poesía sin cielo.

Basta el nombre de Roberto López Solórzano para poder hablar de una novísima poesía nicaragüense, pesada en belleza de buena ley. Conocí a Roberto López cuando era casi un niño, cuando tenía aún la aldeana timidez de los primeros versos, y me enorgullece ser la única persona que ha leído su obra. Jamás la perdí de vista, ni siquiera durante los dos años de mi permanencia en Chile. Sólo un poema suyo ha salido a luz, con unas líneas mías de presentación, en *La Estrella de Nicaragua* (noviembre de 1951). Se trata de su largo canto *Caballeros de niebla:* "Poema en pie de guerra sobre la tragedia de la guerra. ¡Asombroso poema! Y que no nos asombre el adjetivo", escribí entonces. Ahora, Roberto López ha venido a España, trayendo sus diecinueve años y un poemario en preparación. De aquella fecha a ésta, su poesía creció más que su edad. Es cierto que en ninguno de sus últimos poemas supera el encendido aliento de aquella extraordinaria primicia; pero ha ganado incalculablemente en serenidad, en pureza formal, en experiencia técnica; y, lo que vale más, ha descubierto su poesía propia. A los años de este joven, pocos poetas tuvieron, como él, tanta seguridad para penetrar en los misterios de la Belleza, tanta reciedumbre lírica. Pasman su prematura profundidad y su riqueza idiomática. Roberto López es dueño del idioma. Y no sería extraño que llegara a ser algún día académico de la Lengua; no por lo de académico, sino por lo de la Lengua.

La poesía de López Solórzano es una poesía armada con la coraza del corazón; es toda una marcha sobre el amor. Mas no se puede confundir nunca con la poesía amatoria, particular y corriente, porque la suya es una poesía en cantos. Y ya la palabra CANTO es de por sí heroica y universal: católica. La trascendencia de la obra poética de Roberto López reside, pues, en su virtud de poder llegar a todos los hombres por el amor: "Para todos quiero manejar mi voz." ¿Por qué "manejarla" y no otra expresión? Porque manejar la voz es casi como manejar la espada. Está patente también el sentido heroico de esta poesía. Poesía cristiana proclamada a los cuatro vientos, la cual es distinta de esa manera de poesía religiosa que se ha quedado en las catacumbas, porque sólo se escribe para el cristiano y no para el gentil. El joven poeta sabe que lo creado da testimonio de lo creído; y así su obra es *como un río de tierra amable, una tierra de todos, dolorosa,* porque se ordena hacia el Padre común. "Dios está en el silencio que me llena estas horas." Pero oigamos más al poeta:

Venías con la tarde
mientras mi soledad cubría la llanura
y mi alma escudriñaba las sombras del espacio,
olfateando la amistad de Dios,
adelantando el tacto para encontrar su mano.

No hace mucho leí, con Vicente Aleixandre, el poema de Roberto López que comienza:

Hoy sé que te he trazado ante mi vida
como el surco preciso.
Lo mismo que la sangre que me vive
te estoy viviendo toda.
Haciéndote mi tierra en que tenderme
para esperar la brisa que me encienda.

Y el gran poeta español, refiriéndose a la madurez y trascendencia anticipadas de Roberto, me dijo que, a pesar de esto y quizá por ello mismo, la obra del joven poeta no desmiente sus pocos años, pues tiene a flor de verso la frescura de la edad, lo cual, seguramente, evitará que se malogre. Y es que los poemas de Roberto son de una sinceridad admirable; en ellos surge siempre lo claro, lo sencillo y lo espontáneo; en suma, la gracia que los informa. Recordemos que "sólo lo que la gracia ha tocado puede tener esperanzas de inmortalidad". Por eso, estos versos suyos aspiran a ser inmortales:

En el aire tu mano se evade casi,
vuela detrás de cuanto digo.

...el terrible abandono del poeta en su infinito.

...mientras, solemne, el golpe del ala rompa
el último cristal de la esperanza.

...nunca estarás más solo, sin recuerdo.

Unicamente en la buena poesía moderna de habla castellana pueden encontrarse versos de esta calidad. Y quien los ha escrito tiene que ser el poeta más precoz de Hispanoamérica; así, sin eufemismos.

La novísima generación poética de Nicaragua aduce otros valores inconfundibles, como Oscar Cortés Cordero, quien reside actualmente en Méjico. Oscar Cortés hace poesía frente al dolor y la soledad del hombre:

Cómo hierve el hombre entre su ausencia.

El poeta se da cuenta de la angustia que hoy habita en el corazón humano, al hacerse éste, voluntariamente, huérfano del amor; y ya en 1949 escribía:

Porque en el vacío sólo hay un árbol
y una ceniza que ha penetrado en el cuerpo...
Porque en las calles de los hombres lóbregos
sólo deambula la miseria.

Pero la poesía de Oscar no es una poesía angustiada, sin solución, sino que está asistida por la virtud de la esperanza. Su fuerza creadora vence a la muerte misma:

Porque yo soy un árbol que es imposible que crezca,
y sin embargo brota...

Y con este brote magnífico, Oscar Cortés Cordero ha ido más allá de la promesa.

Cuatro nombres más, de auténticos poetas, se suman a los mencionados: José Francisco Terán (uno de los mejores en días inolvidables), Octavio Marín Avilés, Mario Solórzano (ahora también en España) y Humberto Pasos. Ellos nos acompañaron desde el comienzo de la ruta milagrera, desde que inauguramos este novísimo árbol de poesía, ya pródigo en frutos, "bajo el nicaragüense sol de encendidos oros".

EDUARDO ZEPEDA

ENDECHAS JUDEOESPAÑOLAS

Los trabajos, no demasiado numerosos, sobre la lengua y la literatura de los sefardíes de Marruecos, se han visto acrecentados considerablemente con este volumen, donde se recogen una docena de "cantos de muerte judeoespañoles, de las juderías de Tánger y, sobre todo, de Larache, haciendo preceder al estudio una introducción literaria.

El interés de la obra es muy grande y, en primer lugar, por la escasez de textos sefardíes no emparentados con el Romancero. Hasta ahora han llamado principalmente la atención de los investigadores las variantes y pervivencias romanescas. Los cantos líricos nupciales, religiosos o amorosos—como Alvar señala en las páginas preliminares—, han sido considerados de menos importancia y, por tanto, poco buscados y coleccionados. Pero especialmente escasos son los textos fúnebres conocidos. Varias son las explicaciones propuestas para esta penuria, siendo quizá la de más peso ese sentido tabú que entre los hebreos tiene todo lo relacionado

con la muerte, lo que impide a plañideras o familias recordar y cantar libremente los cantos funerales. Por todo esto, el conjunto de "cantos de muerte" aquí reunido tiene valor excepcional.

Los cantos se denominan "oína" u "oyina", "endechas" y en Larache, "saetas". Alvar (1) hace cuidadosamente la filiación de estas voces, vivas hoy las tres en las diferentes comunidades marroquíes. "Oína" tiene etimología hebrea; "endecha", latina, y "saeta" una etimología que puede considerarse como desconocida. En multitud de textos medievales se atestiguan estas voces, especialmente "endecha", la más extendida y muy usada a partir del Siglo de Oro, en sentido de composición triste, amorosa, evidentemente metonímico.

En el extenso y documentado estudio literario, analiza Alvar el origen del planto. En la tradición sefardíe se funden dos corrientes: la de origen hebreo y la latinoromance. Aquélla, naturalmente, es antiquísima y tiene antecedentes bíblicos, pero sobre todo ha tenido gran desarrollo después de la Diáspora. La comunidades sefardíes de Oriente, en especial la de Salónica, conservaban hasta mediados del siglo pasado la costumbre de alquilar plañideras para endechar a los muertos. Este uso perdura hoy en Marruecos.

La tradición latinorrománica es muy abundante en todo el mundo románico. Y puede decirse que hoy quedan reliquias de estos plantos, asociados a los ritmos folklóricos funerarios en varios lugares de la Península, sin que tengamos que pensar en contaminaciones judías o marranas que en las proximidades de la expulsión (siglos XV y XVI) algunos autores vieron al fijarse en estas costumbres populares de enterramiento.

Alvar insiste—y es ésta una de las partes fundamentales de su trabajo—en buscar el entronque de las endechas coleccionadas con la literatura funérea medieval, para lo que analiza minuciosamente los motivos principales de los plantos, especificados, ante todo, en los *planhs* provenzales, la más antigua manifestación culta del género en la Romania. Las endechas sefardíes como populares, o mejor, "no literarias", tienden a desembarazarse de complicaciones retóricas, conservando, sin embargo, entre sus elementos constitutivos, aquellos de gran valor significativo: *la personificación de la muerte* (como en las *Danzas de la Muerte*); *la llamada a la muerte corporal,* también propia de la *Danza; los deberes para con el muerto* (hacerle un vestido de pesar, de mancilla, de suspiro

(1) MANUEL ALVAR: *Endechas judeoespañolas.* Granada. Universidad. Colección Filológica. Vol. III. 1953. 198 págs. y 5 ilustraciones.

y de pena). Este elemento separa a las endechas de las "defunciones" literarias.

Los dos últimos elementos, *la pena y soledad de los vivos* y *la alusión a las condiciones sociales del muerto,* se reducen en las endechas sefardíes a simplificaciones maravillosamente poéticas por su realidad y espontaneidad. En los *planhs* provenzales, los endechados solían ser grandes personajes y su desaparición privaba al trovador de gajes y mercedes. En las endechas sefardíes se ha buscado, con cierto instinto, la pena y soledad de la madre que plañe. Y en cuanto a la consideración social, interesa sólo destacar al que muere malogrado prematuramente y, sobre todo "sin casar". A nuestro juicio, la selección en estos motivos tiene un origen sustancialmente hebreo, especialmente el del malogrado (tal vez enraizado a la idea hebraica de fecundidad, a la que se podría buscar precedentes en la Sagrada Escritura).

Concluye Alvar la parte literaria de su estudio con una clasificación de sus endechas. La señalada con el núm. XX, *Madre, qué linda noche...*, es extraordinariamente moderna. Publicada por Menéndez Pidal (Juan) en 1889, se canta hoy entre los sefardíes y en casi toda España, y todos nos hemos compadecido de la pobre Adela—que así se llama la muchacha que muere, al menos en la versión granadina—traicionada por su novio y su amiga Dolores. El texto es muy interesante, y así lo hace notar Alvar, para estudiar la transformación tradicional de un tema moderno.

La segunda parte de la obra se dedica a la transcripción fonética de los textos y a su estudio fonológico, morfológico, sintáctico y léxico, todo realizado con la excelente competencia del autor en estos menesteres.

En la vida y en la creación poética hispánica, el tema de la muerte y la pervivencia tiene trascendental importancia. Por eso estas endechas sefardíes, que agrandan el campo en que este tema perdura, nos muestran su tenaz persistencia en áreas extravagantes de la Lengua española. Manuel Alvar, que viene dedicando, desde el año 1949, su atención y laboriosidad al estudio de la lengua y, sobre todo, al de la literatura oral de los sefardíes de Marruecos, nos ofrece aquí la suficiencia de sus métodos, que le han conducido a unos resultados tan sólidos y dignos de imitación, como lo son estos estudios literarios y lingüísticos de los cantos funerales. Por su acendrada labor percibimos el eco de la poesía española del siglo XV sobre la mortalidad, y en las versiones de Tetuán y Larache, los versos que ya Menéndez Pidal y Benoliel recogieron en Tánger, atribuídos comúnmente a Juan de Mena:

Muerte que a todos convidas,
dime qué son tus manjares.
Son tristuras y pesares,
altas voces doloridas.

que deposita en nuestro días el eco añejo de aquel gran siglo donde floreció la mayor poesía española de tema funeral, conservada viva con el prestigio de su arcaico lenguaje.

ANDRÉS SORIA

INDOAMERICANISMO Y REALIDAD

La posición tomada por el señor F. René Santucho en un artículo publicado en *Dinámica Social* bajo el título del epígrafe, nos hace pensar en los Mau Mau. En efecto, los indígenas del Kenya, defensores de su independencia e intransigentes luchadores en el nombre de *su* libertad, plantean hoy problemas que ya no son de nuestro siglo. De la misma manera que los ingleses que hacen la guerra en el Kenya según otros conceptos que los que animan a sus adversarios, pero igualmente pasados de moda. Los Mau Mau son nacionalistas *à outrance;* los ingleses son imperialistas y razistas. Ambas posiciones pertenecen al siglo pasado. Entre los dos adversarios, igualmente enceguecidos por la lucha, vive la realidad o la actualidad, algo mucho más sencillo, y por esto menos visible, que las ambiciones de los kikuyu y que los prejuicios de los ingleses. Esta realidad está integrada por los colonos europeos que trabajan la tierra del Kenya, integrándola poco a poco en el ritmo de la civilización, más allá del cual hasta las pasiones de los adversarios en pugna no serían posibles. Quien sepa seguir las huellas silenciosas de esta realidad, situada en pleno proceso de desarrollo del género humano, vencerá en la lucha. Perecerá quien continúe ignorándola.

El señor René Santucho es, probablemente, un kikuyu en lo que a las ideas que defiende se refiere. (Dicho sea con todo respeto, visto que un kikuyu es, para un cristiano, tan respetable como un súbdito de Su Majestad, y a veces más.) El señor Santucho ignora la realidad y huye de la actualidad, para zambullirse en un romanticismo sin salida. He aquí las ideas de nuestro autor, partidario del indoamericanismo: "... es menester hacer notar que América, en

su retorno a sí misma, se encuentra en sus primeros pasos, con un movimiento que pretende compendiar la tradición americana: *el hispanismo.* El ropaje cultural que esgrime es casi el mismo que trajera el conquistador tantos años antes: dogmático e inquisitorial.A poco que se lo analice, se ve que no tiene sus raíces suficientemente hincadas en América, y es por ello que en cuanto toma conciencia de la pugna de la dualidad americana y de la representación que inviste, se obliga a una fuga, a una infidelidad hacia América. Es como si dijera: *Yo represento la tradición americana, pero soy occidental. No me identifico totalmente con América, porque eso es indigenismo...* El hispanismo impide la solución de los grandes problemas sociales y culturales de América, con una tendenciosa interpretación histórica y reaccionarios conceptos filosóficos, con su desvinculación de la realidad continental y con su subordinación a intereses no americanos."

El señor Santucho es, pues, adversario del hispanismo y partidario del indigenismo. Muy bien. Pero ¿qué es lo que quiere, en el fondo, el autor de este curioso artículo? La integración de lo hispánico en lo americano, probablemente pensando que una integración de lo americano en lo hispánico resulta poco digna e injusta. Esto quiere decir ignorar la realidad, o llevar gafas de color indigenista para que la realidad parezca lo que en el fondo no es. El señor Santucho quiere justicia social para los indígenas. No vemos en qué lo hispánico se opone a esto. Al contrario, puede afirmarse que las reformas sociales emprendidas hasta ahora en algunos Estados americanos han sido posibles no porque seguían en la línea tradicional de la sociedad incaica o azteca, sino porque la mentalidad del hombre americano se integró, finalmente, en la mentalidad occidental, de la que lo hispánico es parte integrante. El señor Santucho habla del indio americano como los Mau Mau hablan de *sí mismos,* o sea ignorando los cinco siglos de historia, en los que Hispanoamérica se ha transformado en civilización occidental, construyendo sus ciudades, sus Estados, su economía, su cultura, su derecho, su comercio, su sociedad, su religión. ¿Qué es lo que el señor Santucho pretende hacer con todo esto? Destruirlo probablemente, para que el indígena proponga libremente a la Humanidad *su civilización.* Cuál y cómo es esta civilización, ningún indigenista es capaz de decirlo. Puesto que el indoamericanismo, tal como estos penosos románticos se lo imaginan, es una actitud, una *pose,* que deja a un lado la misma realidad de la historia de América. El señor Santucho habla de los indios del Norte argentino como de unos elementos muy desarrollados que se han tragado a los

conquistadores y a los inmigrantes. "Inclusive el aluvión inmigratorio que luego se volcó sobre el país llegó en escala muy modesta aquí, porque ya se había remansado en el Sur." El autor no pisó nunca, probablemente, las tierras de Salta y Jujuy, o, al pisarlas, no tuvo tiempo para fijarse en el aspecto de una ciudad como Salta, por ejemplo, donde tan preciosas huellas han dejado los *feroces conquistadores* y "el aluvión inmigratorio que luego se volcó sobre el país". Nada más fácil que confundir nacionalismo con indigenismo y cacarear apasionadamente sobre el tema ignorando la realidad y suprimiendo, con un golpe maestro de pluma romántica, el sentido de la actualidad. Mas el mundo vive hoy sobre otras latitudes, que no son ni las de los Mau Mau ni las de los indigenistas *à la manière de Monsieur Santucho*, poeta y sociólogo. Existen hoy realidades humanas mucho más importantes que el indigenismo, visto a través de unas lentes que empequeñecen hasta el grandioso paisaje de los Andes. Se trata hoy de una justicia para todos, no solamente para los kikuyus o para los diaguitas-calchaquíes. Y esta justicia impone la integración de lo americano en la civilización, en la ecumenicidad del ser humano, y no el retorno de la Humanidad hacia la esclavitud incaica, o lo que sea.

VINTILA HORIA

EL *DOSTOIEWSKY* DE CASTRESANA

Luis de Castresana, que en su obra anterior, en sus novelas traducidas a varios idiomas, se nos ha mostrado repetidas veces como escritor de auténtica vocación, nos trae ahora en su biografía (1) apasionada de Dostoiewsky una interpretación personal que en cada momento aspira a ser comprensión y penetración de los motivos vitales y literarios del gigantesco escritor ruso.

Castresana, escritor, se identifica con Dostoiewsky, escritor; se despoja de sus propias convicciones, de su propia vida, para vivir la de su biografiado. Así, se desborda en doloridas imágenes, sondea en lo profundo del tormento continuado que fué el tránsito humano de Dostoiewsky. "Toda la vida me ha atormentado Dios", dice Dostoiewsky. Y en esta frase concentra Castresana el sentido de su libro-biografía: la búsqueda de Dios a través de todas las

(1) LUIS DE CASTRESANA: *Dostoiewsky*. Barcelona. Caralt. 1953. 229 págs.

etapas, intensas y misteriosas, de la evolución del escritor; la lucha por la posesión de Dios en el sufrimiento y el amor a los otros. Castresana ha sabido dar en la clave interpretativa de la obra y la vida de Dostoiewsky. Castresana, al mismo tiempo que nos proporciona un exacto documento de lo que pudiéramos llamar el anecdotario biográfico de Dostoiewsky, al mismo tiempo que nos entrega el necesario dato histórico—fechas, nombres, ciudades—, busca algo más. Busca el sentimiento, el pensamiento y hasta el estado físico de Dostoiewsky, hombre, en cada instante. Y esto sin pretender desorbitar la de por sí desorbitante personalidad del escritor, sino, por el contrario, llevándonos a la realidad pequeña de su vida diaria, a lo común del genio con los demás hombres, a lo entrañable y humilde del coloso.

Gracias a esta cualidad penetradora del libro de Castresana, asistimos, a través de sus páginas, a la elaboración y el forcejeo, tremendo y obsesivo, del escritor con la obra. Cómo nacieron las *Pobres gentes,* cómo fué creciendo, dentro de la mente abrasada de Dostoiewsky, ese estremecedor documento humano que son *Los Karamazof,* y, a la vez, cómo vivía el hombre en esos momentos; a quién amaba, con quién discutía, hasta qué punto era agobiante su situación económica; todo esto, entremezclado, unido a las torturas físicas que persiguieron siempre a Dostoiewky, nos viene dado, en una confesión de amor y admiración, en las palabras de Luis de Castresana, el narrador apasionado de la vida de escritor más dolorida e intensa. Y, sin embargo, alienta, en toda su biografía, el lema del Dostoiewsky fuerte, superdotado de energía inteligente: "Amar la vida más que el sentido de la vida", "A pesar de todo, la vida es bella"; "Sólo en el tormento aprenderemos a amar la vida". Sentencias todas que se hicieron ciertas en la propia carne herida de Dostoiewsky.

I. A.

EL ANALISIS LITERARIO

¿El análisis literario es una ciencia? ¿Puede llevarse a un programa elemental de estudios? Charles Bruneau (*La stylistique. Romance Philology*, agosto de 1951, V, núm. 1) niega tal posibilidad. Raúl H. Castagnino ha pretendido con su libro *El análisis literario* (1) defender la actitud contraria. Ese análisis, si no llega a ser estilística, limita—y en más de un caso abundan las interferencias—con ella, sirve de introducción metodológica a la estilística integral. Castagnino escoge *El escritor*, de *Azorín*, y *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes, como textos de estudio: el primero, para el análisis del fondo; el segundo, para el análisis del estilo. Antes de empezar uno y otro, resume los distintos sentidos en que se ha tomado la palabra estilística—Kayser, Cressot, Bally, Amado y Dámaso Alonso, Hatzfeld, Marouzeau—. Castagnino cita más que critica: "He procurado, más que exponer ideas propias, afirmar cada rasgo asentado en las opiniones y teorías más responsables, que documentaré. Se trata, pues, de brindar un método, un orden, un instrumento para trabajar sobre la obra literaria." A través del fondo y de la forma, pretende calar hasta las intenciones primeras, motivadoras de la creación, comprendida la obra, es decir, alcanzados como totalidad sentido, sentimientos y propósitos. Sólo entonces pueden desmontarse las diversas partes del texto y llegar hasta el centro mismo de éste. Complemento inmediato del análisis, la interpretación integrará otra vez los elementos separados.

En el examen interno, del fondo, incluye Castagnino los siguientes aspectos: *a)* El tema. *b)* Ubicación del tema en el espacio. *c)* Ubicación en el tiempo. *d)* Personajes y caracteres. *e)* Acción. *f)* Léxico. Concurren a esta etapa del análisis literario la historia, la estética literaria, la retórica, la sociología, la psicología, la geografía, la cronología y hasta la etnografía. Por la naturaleza didáctica de la obra se rompe algunas veces su línea, con digresiones excesivas—por ejemplo, contenidos estéticos: lo genérico—. En esos casos, superada la pedagogía, falla el rigor científico. Convendría tener presentes algunos libros no mencionados por Castagnino: la *Teoría literaria*, de Wellek y Warren —ahora traducida y publicada por la Editorial Gredos— y *Esthétique de l'oeuvre d'art littéraire*, de F. J. Billeskov (Copenhague, 1948). Centrado el análisis literario en una obra de *Azorín*, habría sido útil recordar algunos estudios sobre este escritor. Por ejemplo: Carlos Clavería: *Sobre el tema del tiempo en "Azorín"* (en *Cinco estudios de literatura moderna*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Salamanca, 1945), la *Estética de "Azorín"*, de Granell. Madrid. Biblioteca Nueva. 1948. (Véase Edith F. Helman: *HR*, XVIII, 1950, páginas 276-78.)

En la tercera parte aborda Castagnino el análisis de las formas literarias: vocabulario, estilo y estilística, expresión, la expresión y los estímulos sensoriales, la expresión y los acentos de la intención, los matices de la efectividad, morfología y estilo, sintaxis y estilo. Los ejemplos proceden de *Don Segundo Sombra*. Habría sido útil la consulta de libros como Marie-Louise Müller Hauser: *La mise en relief d'une idée en français moderne*. Zürich, 1943 (*Romanica Helvetica*, vol. XXI) y Hans Oster: *Die Hervorhebung im Spanischen*. Zürich, 1951. (Véase *RFE*, XXXVI, 1952, págs. 347-353.)

---

(1) Raúl H. Castagnino: *El análisis literario*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1953.

En resumen: se trata de un libro sencillo, sin grandes pretensiones, útil para el mejor conocimiento de la obra literaria. "He de acentuar—declara el autor—el tono didáctico y la elementalización conceptual para que valgan como instrumento de iniciación literaria al estudiante de letras con vista al posterior dominio de la estilística y como *vademécum* al profesional" (pág. 23). Al menos, la primera parte de esos propósitos ha sido lograda plenamente.

A. CARBALLO PICAZO

EL PECADO DEL JUSTO

Se ha proyectado en Madrid una película, *Rashomon*, que pronto recorrerá las pantallas de capitales de provincia, ciudades y pueblos con el mismo mediano éxito de taquilla, probablemente, que en estas latitudes. Y, sin embargo, es una obra excelente. Late en ella un humanismo lleno de finos matices que escapan a muchos espectadores. Es por su sentido humanista y sus valores educativos por lo que hacemos este comentario. Nos referimos, pues, a la obra, no a la película, aunque vista aquélla a través de ésta.

La trama de la cinta es sencilla, como en todas las obras valiosas. Un bonzo, un leñador y un tercer hombre, personaje simbólico y real a la vez, refugiados bajo un templo en ruinas, van contando a los espectadores lo que ocurrió. La película va escenificando su narración.

Un samurai cruzaba un bosque acompañado de su bella esposa. En este bosque sesteaba, junto al camino, un famoso bandido. Un vientecillo fresco vino a turbar su pasajera quietud. El viento fresco, penetrando por los poros del bandido, levanta en su espíritu la tempestad de sus instintos. Concibe el proyecto de apoderarse de la hermosa mujer del samurai. Pero se opone un serio obstáculo bien armado: el marido. Poca cosa para un salteador sin escrúpulos. Con un poco de astucia, pese a su desconfianza, se apodera de él. Logra maniatarlo. Y luego... se le ocurre al bandido una diabólica idea: realizará sus deseos a la vista del marido... Hecho lo cual, tras violenta lucha con la mujer, ésta acude junto al desdichado esposo, que sólo tiene para ella una mirada de helado desprecio. La mujer lo suelta. El marido entonces con crueles palabras la repudia y se la ofrece al bandido, que ya antes la había solicitado como esposa, tras la violencia. Este, que entonces

la deseaba, al ver que se la ofrecen, como algo ya vil, tampoco la quiere. Entonces la mujer, ofendida, se vuelve astuta serpiente y los incita a duelo, apelando a su valor de varones, ya que no aprecian el premio femenino, resultado del cual es la muerte del marido. Un leñador, al ir al bosque, se encuentra el cadáver y las huellas del crimen. Acude a la Policía. Y ahora es cuando de verdad empieza la obra.

La primera novedad de la película es que empieza donde el argumento acaba. Con ser interesante y dramática la trama, lo verdaderamente interesante de ella son los hombres, su manera de conducirse ante el acontecimiento.

La Policía toma declaración a los testigos, que son: el leñañor, el bandido, la esposa violada y el muerto ofendido. Primero el leñador, que cuenta lo que vió... menos cómo se queda con una daga que tenía una perla incrustada en la empuñadura. Esta infidelidad en la declaración del leñador introduce un primer elemento de desorden en la reconstrucción de los hechos.

El bandido es fiel en la sustancia—el crimen no puede negarlo—, pero no en las circunstancias. En primer lugar, echa la culpa al vientecillo fresco que lo perturbó. Quizá, por lo que a él se refiere, tenga alguna razón. En verdad, un cierto aire de fatalismo invade toda la acción: salvo el bonzo, los demás personajes están dominados en algo por un hilo secreto. Es éste un elemento ajeno a nuestro humanismo, cuyo pilar central es la afirmación de la libertad humana. El bandido cuenta luego lo que el viento trajo; todo lo que hemos dicho y dos cosas más: la esposa del samurai lucha como una leona; pero, ¡ay!, cuando la carne siente la carne, se rinde, gozosa, en el último instante. En cuanto a la muerte del marido, el bandido la cuenta como resultado victorioso de un verdadero torneo caballeresco. El bandido quiere presentarse vencedor como "mas" y como "vir"; es éste su elemento humano. Todo lo demás se mueve en él por un misterioso resorte; sobre él pesa el destino trágicamente.

La mujer lo cuenta todo como fué. Ella no decayó, ni su voluntad ni su carne. Lo cuenta todo... menos su transmutación en serpiente, incitando a los dos hombres a destruirse, en consideración a su hombría, ya que no en honor de ella, que es despreciable para ambos. También pesa sobre ella un halo trágico: es el poso oscuro de la naturaleza de la hembra el que inspira su astucia para satisfacer su venganza.

Después presta declaración el muerto; pero no ante la Policía, sino ante los espectadores, conjurado por una bruja. El muerto dice

todo; todo... menos la fría crueldad de su repudio. Pero ¿qué podía hacer el marido? Por lo que hace, sospechamos que ésta es la pregunta que se hará el hombre japonés. Nosotros echamos de menos la caridad cristiana en una cinta no cristiana. En todo caso, también él es juguete de un destino trágico.

Nos falta el bonzo. El monje nos parece el personaje central, aunque, a primera vista, tenga un papel secundario. Es un hombre virtuoso y justo. El es el único que habla en virtud de una concepción general de la vida y el universo, a la que refiere los hechos particulares, y así éstos no son su móvil. El cree que los hombres tienen algo de bueno y merecen todos piedad. Sus comentarios ante tan tremendo suceso tienen por eso la forma de exclamaciones dolorosas. Descubre que el bandido ha mentido y que es un engendro infernal; pero su fe y su piedad no vacilan. Descubre la astucia de la mujer para vengarse; el horror que siente le hace tambalearse, pero no caer. Descubre cómo hasta el muerto ha mentido; pero aun así y todo no cambia de idea. Mas llega un momento en que descubre que el tercer hombre es un cínico y malvado, y el leñador, que no lo parecía, no es menos vil que los otros. Entonces es cuando vacila y cae: no hay nada ni nadie bueno en la tierra, nada... Pero queda él, el bonzo, el hombre justo. He aquí el momento de su pecado: soberbia y falta de fe. Ha sido un momento, pero no importa. El tenía un papel en la vida: ser símbolo viviente de la humildad y de la fe.

Todos los demás expían su pecado. El bandido es un loco; pero también un hombre. Su pecado humano, por tanto realmente imputable, es de vanidad; lo demás, la violación, el asesinato, son cosas que quedan al juicio de Dios, pues el personaje, tal y como aparece, está dominado por fuerzas ciegas; pero su vanidad es algo que nace claramente de su libertad. Por eso, maquina que la mujer se le entregue en el punto final; por eso, cuando asesina, pretende ser un héroe caballeresco. Su humildad máxima reside en que un pobre hombre lo cace en un desfallecimiento y lo lleve, atado, ante el comisario, como si fuera un niño, como ató él a su víctima. ¡El atado, un conquistador de amores, un héroe! Su vanidad queda pagada en moneda de humillación; sus crímenes los pagará con la vida.

La mujer se ha vengado; pero quedará viuda, repudiada, manchada. Su naturaleza de serpiente la obligará a arrastrarse en su vida terrena. Podrá morder a los demás, pero el mal que haga no la librará de sus males y miserias. El pecado de su pobre natura-

leza es también su expiación. Indudablemente, la mujer aparece en la obra como la criatura madre del pecado por excelencia.

En cuanto al marido, es la víctima cruel del azar; pero también el ciego instrumento, lleno de crueldad, que remueve el fondo oscuro de la hembra, del que nace la astucia como deidad vengadora. Por eso el marido aparece, a la vez, como la gran víctima y el gran culpable inmediato y material del desenlace. Su conducta, hija de un acto de su libre decisión, justifica así la elección mortal que de él habían hecho los dioses que rigen el Destino.

El leñador es el menos pecador de todos. Tiene muchos hijos que alimentar y mucho peso de trabajo a sus espaldas. ¿Qué de extrañar que se quede con una piedra preciosa y mienta, si, además, no prevé ulteriores consecuencias de su mentira? Pero he aquí que junto a él dejan un bebé abandonado. Lo cogerá. Total, uno más a la mesa y unos hachazos más al día. Tiene conciencia de que así expiará su mala acción, y de paso, cosa que él no sospechaba, devuelve la fe al monje y le abre los ojos a su propio pecado.

El bonzo es el gran pecador. Precisamente porque es el personaje que encarna la virtud. El no puede expiar su pecado con su vida, como el bandido y el samurai; con su pobre miseria, como la esposa; con su trabajo rudo, como el leñador, porque su pecado es de los que no juzgan los hombres ni hieren visiblemente a la comunidad política. Y, sin embargo, ¿qué podrá hacer mayor daño a la comunidad que la soberbia de quien hizo profesión de humildad, que la vacilación ante las cosas humanas de quien tiene la misión de ser asidero de las flaquezas de los demás, que el contagio del que tiene por misión ser fuente de vida? El pecado del justo es el más grave. Porque, ¿cómo expiará el justo su pecado?

V. E. HERNÁNDEZ-VISTA

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XIX

NUMERO 52 (ABRIL, 1954)

Portada y dibujos del pintor español *Terán*. Páginas de color; las secciones "*¿Adónde va Hispanoamérica?*"

NUMERO 53 (MAYO, 1954)

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Portada y dibujos del pintor español *Calderón*.

INDICE

Portada y dibujos del pintor español *Ismael*. En páginas de color, el habitual "Panorama de Revistas".

PANORAMA DE REVISTAS

EL OBRERO, EN LA DEMOCRACIA SOCIAL

En la serie de retratos argentinos que Máximo Etchecopar viene publicando en *Quincena*, destacamos con gusto la siguiente acertada y sutil semblanza del obrero argentino, valedera, sin embargo, para otros países de las Américas. *(Quincena*, núm. 7, Buenos Aires.) Afirma el autor que, hasta mediados del siglo XIX, mucho se ha escrito sobre temas sociales, y que "propiciar reformas de esta índole resultaba harto fácil". Esto es cierto, según nosotros pensamos, sólo en lo que al romanticismo francés se refiere. Los pensadores alemanes de la misma época se ocuparon menos de lo social. Los italianos, también. Es evidente que no nos referimos aquí a los católicos y a los socialistas, sino a los idealistas y a los historiadores, exponentes de la doctrina liberal u oficial de aquel tiempo, que por su misma inclinación política hacia el liberalismo no pudieron preocuparse por los temas sociales. El liberalismo, como más tarde el comunismo, cayó en el pecado historicista e hizo todo lo posible para apagar su llama revolucionaria, eludiendo de esta manera los principios de su propio mensaje inicial. En Europa, tanto el liberalismo como el marxismo traicionaron lo social para volverse hacia el sucedáneo político de sus propias esencias. De modo que la pasión por las reformas sociales no es general del siglo XIX; ni tan fácilmente los pensadores de aquel tiempo se dedicaron a estudiarlas o a emprenderlas.

Una vez establecido este distingo, dejemos la palabra a Máximo Etchecopar, sin exagerar, como él lo hace, la "sensibilidad obsesiva, hipertrófica, de la cuestión social". "... la primera nota—escribe el pensador argentino—o el primer rasgo típico que caracteriza a la condición de obrero en la Argentina consiste en que éste carece de un lugar fijo en la sociedad. Tal incertidumbre acerca del puesto que corresponde a nuestro obrero se refiere tanto a la situación social como a la psicológica. En efecto, acaso la *ley* social más típica de la convivencia argentina (por oposición a la convivencia europea) sea la falta de fijeza, la extrema imprecisión de nuestros estamentos sociales. Sólo una mentalidad política libresca y desusadamente racionalista (lo cual, en la línea de una dialéctica concreta, equivale a un larvado marxismo) puede referirse a la separa-

ción de clases en la Argentina en los términos y con el alcance que esa separación tiene en Europa. Por el contrario, nos parece que, por poco que atendamos a la realidad circundante, advertimos que en la Argentina, y en general en América, el obrero sólo se considera a sí mismo obrero por un tiempo determinado: el tiempo necesario para pasar a otra capa más alta de la sociedad. Es ésta una verdad básica, una verdad de fondo de la convivencia americana. Por tanto, desconocerla o alterarla, so pretexto de otorgar al obrero una situación legal estable, es hacerle a ese mismo obrero un flaco servicio; implica cercenarle el nervio motor de su original y afirmativa índole americana. Porque, no se dude ni un instante, la mayor ventaja de la situación obrera argentina es justamente esa falta de rigidez, esa disposición flúida que la vida americana ofrece al hombre de humilde condición y que le permite con relativa facilidad ascender rápidamente por los escalones sociales." Y seguidamente: "Decimos, pues, que el problema obrero argentino debiera plantearse en términos opuestos a los en que habitualmente suele hacerse: en vez de estabilizar o fijar a los obreros en una clase distinta y separada de los otros sectores sociales (en vez de hacer de los obreros un proletariado), debieran los Gobiernos proteger y estimular esa sutil energía subyacente a nuestra convivencia que hemos mencionado, la cual energía, por espontánea virtud, permite a los distintos miembros de la comunidad recorrer libremente todo el espacio social. En términos efectivos, en términos no librescos, tal es la base real de una verdadera democracia. De ahí que la democracia moderna sea originaria de América, pues en ésta (no nos cansaremos de repetirlo) la democracia es social; social, antes que política."

Cuál es la causa de que la democracia en América sea social antes que política, el autor no lo dice; pero es algo fácilmente adivinable. Las dos Américas, la católica como la protestante, están construídas sobre una base religiosa, cristiana. Católicos y puritanos fueron los descubridores y los creadores de las sociedades del nuevo mundo. *Restaurare omnia in Christo* fué su ideal, consciente o inconsciente. A pesar de la estructura capitalista de los varios Estados que se formaron en el área cristiana de los Imperios español, portugués y británico, la base de la vida quedó sin cambiar hasta nuestros días. La democracia conservó su *sello social* por encima de los accidentes políticos y de los acontecimientos históricos. "Hegel no tiene discípulos en los Estados Unidos", escribe Giovanni Spadolini, y esto pone de relieve la falsa posición que ocupan en Norteamérica, y también en Hispanoamérica, los varios

partidos comunistas injertados en el suelo y en la vida del continente por intereses que no son americanos.

LAS DOS DOCTRINAS MONROE

"De las dos doctrinas Monroe—escribe Carlos Fuente *(Universidad de México,* vol. VIII, núm. 3)—, la segunda es, sin duda, más agradable que la primera; si ésta se caracteriza por su unilateralidad, aquélla peca por exceso de aristas." La segunda doctrina Monroe, como fácilmente comprenderán los aficionados al cine, es Marilyn Monroe, la heredera de Mae West, la mujer que sólo al mover sus caderas, en las películas de hace veinte años, provocaba escándalos, divorcios y pasiones incendiarias. Así, Marilyn. *El exceso de aristas,* como todo exceso, es una invitación, si no a la carcajada, a la sonrisa. De cualquier manera, las preferencias de los norteamericanos difieren mucho de las nuestras en lo que al *sex-appeal* se refiere. Si Marilyn enloquece a los generales que han combatido en Corea, en los cines de Madrid provoca oleadas de buen humor y piropos irónicos al pasear sus caderas entre las salvajes miradas de Joseph Cotten y las aguas del Niágara. Es difícil creer que esta cinta, por ejemplo, haya sido creada con otras intenciones que las de hacer reír, en la frontera misma de lo trágico.

Ahora bien: el cronista cinematográfico de *Universidad de México* tuvo la oportunidad de ver la última creación de Marilyn: *Los caballeros las prefieren rubias,* en la que "la segunda doctrina Monroe" aparece junto con otra bomba atómica de la sexología cinematográfica norteamericana: Jane Russell. Los productores de Hollywood, sin lugar a dudas, no saben lo que es lo erótico, si es que quieren producir películas eróticas. Mas nosotros seguimos creyendo que se trata de un nuevo tipo de comedias, destinadas a reemplazar el género apolillado de Stan Laurel y Oliver Hardy y el de Abbott y Costello. Nada más apropiado para hacer reír que los comentarios ópticos de lo erótico. Comparando la película de Marilyn con la clásica producción francesa *Extasis,* interpretada por Heddy Lamar, y con la literatura de D. H. Lawrence, Fuente escribe: "Empero, a veces se pregunta el espectador si Lawrence, y *Extasis,* y otras expresiones del erotismo germánico, no están jugando al pagano, divirtiéndose a costillas del puritanismo ambiente, o, simplemente, y en el peor de los casos (cine sueco), siendo tan primaveralmente sexuales, que el serlo parece inconsciente y, por tanto, inhumano. Otro es el caso del cine francés. Si en los ejemplos

anteriores el enfoque erótico revela algo de la falsedad de un retorno a la Naturaleza, aquí lo sexual desempeña un papel humanizante—señala Malraux que en Francia el sexualismo se opone a otras pasiones, entre ellas la vanidad—civilizador, cristiano por vital, o viceversa. Si en caldos protestantes lo erótico es secreto y vergonzante, en clima latino puede ser la piedra de toque de la autenticidad." Tiene razón el autor al concluir: "Hemos descendido de Stendhal a Kinsey, del amor creativo al pegajoso de *popcorn.*"

MARTÍ, EN LOS ESTADOS UNIDOS

El historiador cubano Herminio Portell Vila publica en *Bohemia* (núm. 5, año XLV, la Habana) un ensayo sobre la residencia de Martí en los Estados Unidos, ensayo que reproduce *Panorama* (núm. 5, Wáshington). "Los críticos de los errores de los Estados Unidos acerca de la América Latina en todos los tiempos—escribe Portell Vila—, pero más recientemente los comunistas y sus simpatizantes por su afán propagandista, han escrito montones de cuartillas, en las que aparece Martí como enemigo acérrimo de los Estados Unidos en todos sus aspectos. Colocadas en el otro punto de vista las personas que quieren justificar y glorificar a los Estados Unidos, en todo y por todo, también han intentado colocar a Martí entre los pensadores, observadores y escritores que han elogiado y elogian sin tasa a los Estados Unidos. La verdad, sin embargo, está en el medio, y los detractores y los apologistas de los Estados Unidos aprovechan tales y cuales frases del apóstol en apoyo de sus respectivas tesis con más entusiasmo que espíritu de justicia."

La verdad es que Martí vivió catorce años en los Estados Unidos, y que su pensamiento y su acción quedaron impresos por el espíritu de la República americana, cuyas leyes y principios influyeron en no poca medida en el desarrollo espiritual y político del estadista cubano. Las observaciones que Martí hizo en sus escritos con respecto a la organización y a la vida norteamericana, atestiguan su profundo conocimiento. "Es corriente en los Estados Unidos el aceptar que *La democracia en América,* del francés Tocqueville, obra publicada hace más de cien años, es clásica entre todas las dedicadas a interpretar la civilización norteamericana. A mi juicio, Martí superó a Tocqueville en sus penetrantes análisis; pero como era cubano y escribía en español, todavía en los Estados Unidos no lo han descubierto en toda su grandeza, aunque vivió en ese país durante catorce años."

Martí desarrolló en los Estados Unidos una gigantesca actividad política, y fué allí donde escribió parte de su ingente obra. Pero, a diferencia de los desterrados de todos los tiempos, que suelen transformar el exilio en una provechosa carrera, Martí supo ganarse el pan con el sudor de su frente.

"Martí fué traductor de casas editoriales norteamericanas, principalmente de la que todavía existe con el nombre de Appleton-Century. Tradujo novelas y libros de texto, a tanto por palabra, en los momentos de más extremada penuria, y llegó a dominar el vocabulario de la lengua inglesa sin dificultad alguna; pero sin que nunca hiciera esfuerzos definitivos para escribirla profesionalmente. De haberlo hecho, su influencia sobre el pensamiento norteamericano habría sido muy profunda, ya que las galas de imaginación que hay en la prosa martiana, la lógica de su pensamiento, lo penetrante de sus observaciones y el conocimiento que tenía de las realidades de los Estados Unidos, habrían hecho de sus opiniones un análisis espectral del cuerpo social norteamericano, capaz de marcar pautas."

OTRA VEZ LA HETERODOXIA

En el número 50 de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS dábamos cuenta de la inteligente y documentada crítica que el profesor Emiliano MacDonagh publicaba en *Dinámica Social* acerca de las fantasías religiosas de Julian Huxley. El biólogo inglés quiere fundar una nueva religión. Reconoce, por supuesto, que "algún sistema de creencias es necesario". Pero, visto que se trata del nieto de aquel Huxley que inventó la palabra agnosticismo, alrededor de 1870, por puro afán de crear un nuevo "ismo", visto también que Julián es más agnóstico que su mismo abuelo, su afán en fundar una nueva "religión" aparece por de pronto como sospechoso. El profesor MacDonagh explica de la siguiente manera lo que se podría llamar el esfuerzo religioso de un biólogo agnóstico (véase *Dinámica Social*, núm. 41, Buenos Aires: "La estructura de la heterodoxia evolucionista"):

"Todo el poder del Imperio británico, con su innúmera burocracia, sus "Servicios del Imperio", que no eran sino una rama culta del oculto "Servicio de la Inteligencia", no pudo asegurar la difusión universal de la "iglesia establecida", el anglicanismo tan útil para el mismo Imperio; quiere decir que una religión ha de ser otra cosa que eso. Por lo pronto, no ha de ser solamente una

educación, y cito con gusto otra vez a Belloc, pues a él se debe el penetrante análisis del anglicanismo, que se resuelve en una sentencia: es una educación. Educadamente, insensiblemente, infiltrada. Pero que no conquista. Ni verticalmente, las masas de su propio país; ni horizontalmente, las de su Imperio. ¿Le cabrá mejor suerte a la nueva religión, académica, para gente distinguida y evolucionista? ¿Serán ellos capaces de sacrificarse por los demás, tolerarse, ponerse de acuerdo?" Es dudoso que lo sean.

"Huxley reconoce que *el descreimiento religioso debilita el sentido de unidad británico.* Pero—le explicamos—si la religión no es la verdad, que se sigan, pues, las consecuencias de la verdad. ¡Ah!; no, es demasiado preciosa esa unidad o esa entidad británica para perderla. Hay que crear, pues, otra religión, y mientras la evolución mental de los grupos sociales llega a constituirla, vayan, entre tanto, los "sistemas de creencias", las ideologías. Seremos muy brutos o simplistas aquí en América del Sur; pero no alcanzamos a percibir cuál sea la diferencia entre el modo de pensar de este académico de la más pura de las democracias y el proceso mental del libro por ellos tan abominado, que se titula *Mi lucha,* o los escritos de Rosenberg o de Baldur von Schirach." Es que todos los laicismos—desde el socialismo y el liberalismo hasta el comunismo y el nacionalsocialismo—se encuentran y se interpenetran en el común terreno de la lucha en contra de la revolución cristiana. La heterodoxia tiene varias cabezas; pero esos largos cuellos ideológicos que las sustentan brotan de un mismo cuerpo. Escribe el profesor MacDonagh para esclarecer este concepto, en el que insistíamos en nuestra precedente nota: "Pero sí está bien establecido que se trata de una religión atea, sin nada de sobrenatural. Las palabras de Huxley no dejan dudas, aunque él por discreción se llame "no deísta" cuando ataca al cientificismo soviético que se proclama ateo. Identidades que se quiere disfrazar con palabras. Claro está que nadie ve a Huxley y sus académicos ejecutando a mansalva a los diez mil oficiales polacos del bosque de Katin, o azotando cautivos alemanes en Siberia; pero los sabios ateos sostuvieron mejor al Soviet con sus ideas que con sus fusiles."

Pero acerquémonos a la conclusión. "He dicho en mi primer artículo que esta conferencia de Julian Huxley, el científico antisoviético, nos suministra las pruebas de cómo en el fondo hay una coincidencia entre estos ex liberales de ideas socialistas y los marxistas efectivos, que se llaman comunistas. Para no alargarnos más, he aquí la síntesis de sus planes:

1.º Crear una religión unitiva, basada sobre la doctrina de la evolución indefinida de la Humanidad.
2.º Rechazar de esa religión lo sobrenatural y la eternidad, fundando la felicidad en la tierra.
3.º Dotar a esa religión de todas las prácticas, los ritos, las creencias que son visibles en la Humanidad, como que han subsistido a pesar de todas las campañas de descreimiento, que son "connaturales" al espíritu humano.

Esta "conjunción de luces" es el terreno sobre el cual se encuentran fraternalmente la masonería y el comunismo, sobrevivencias de una anticuada heterodoxia.

LA "LÍBIDO POLÍTICA"

No hemos logrado conseguir el ejemplar del semanario socialista norteamericano en el que Arthur Koestler publica un apasionante estudio titulado "A Guide to Political Nevroses" (en *New Leader*, 14 de diciembre de 1953, Nueva York), pero utilizaremos en esta crónica la síntesis que hace del mismo el boletín francés *H. E. A.*, editado por el Centre des Hautes Etudes Américaines, de París (15 de febrero de 1954. Nuestra vida política, estima Koestler, está basada en una paradoja. Nuestra fe democrática reposa en la creencia implícita, en la razón individual y en su eficiencia. Pero nosotros sabemos perfectamente que la manera de comportarse de las masas es irracional y que los individuos sufren, cada uno por su cuenta, de los complejos que crean la vida sexual, la vida familiar, la vida social, etc. Opina, pues, el autor de *La flecha en el azul,* que desde esta contradicción entre la creencia absoluta en la razón individual y la anormalidad del individuo, brota lógicamente el estilo defensivo que las democracias suelen utilizar frente al totalitarismo. El hombre de nuestro siglo es un neurótico. Filósofos del siglo de las luces, alemanes, franceses e ingleses, han contribuído en igual medida a forjar la falsa imagen de un *homo politicus* perfectamente sano y normal, una imagen optimista, pero sin fundamento en la realidad. Freud, estima Koestler, ha derrumbado ya las primeras defensas de esta ilusión. Hay que ir más lejos todavía: existe una "líbido política" tal como existe una "líbido sexual", y que puede definirse como una "voluntad de pertenecer" a una comunidad, identificando el "yo" con un grupo: partido, nación, Iglesia. La interpretación

individual de los hechos desaparece y el hombre se incorpora en su "yo" colectivo, cuya aceptación no deja de desencadenar en su alma una serie de complejos, constituyendo la base de la neurosis.

En el universo deformado del neurótico ningún hecho nuevo está admitido para que no sea destruída la cohesión interior de su edificio. Los más profundos y seductores argumentos no pueden nada en contra de esta defensa. "El neurótico político transporta su propio telón de acero en el interior de su cráneo." Frente a los hechos que no están de acuerdo con el universo, el neurótico reacciona mediante una sonrisa de superioridad, o mediante la vehemencia o los insultos, según el mecanismo de defensa que lo protege en contra de su propio miedo inconsciente. Entre las neurosis más típicas de nuestro tiempo, Koestler cita la de los franceses, que podría ser sintetizada como sigue:

Cuando, en 1940, Francia capituló, la mayoría del pueblo francés aceptó la derrota con calma y valentía y trató de encontrar un *modus vivendi* con el enemigo vencedor. Sólo un pequeño número de franceses (alrededor de veinte mil) participaron en la resistencia y la mayoría de ellos incitados por las poco francesas finalidades del partido comunista. Otros, entre ellos, fueron movidos por puro patriotismo, pero sus sacrificios no cambiaron en nada el destino de la guerra. La liberación de Francia fué obra exclusiva de la potente máquina de guerra angloamericana. Este hecho esencial en sí no ha sido puesto nunca de relieve por los dirigentes angloamericanos, y sobre este amable silencio político el francés de la posguerra se ha forjado la leyenda de que Francia no había sido nunca vencida y que "Monsieur Dupont" había sido un valiente resistente, aunque no había tenido nunca la oportunidad de manifestarse como tal. Según esta leyenda, Francia no debe nada a nadie, ni la liberación de su territorio, ni la reconstrucción de sus ciudades y de su economía. La ayuda del Plan Marshall se ha transformado, pues, bajo la luz de la leyenda, en una intervención oscura de la Wall Street; las tropas norteamericanas y las armas que Estados Unidos envían a los franceses no sirven más que las metas del imperialismo yanqui; los únicos recuerdos que los soldados norteamericanos han dejado de su participación en la guerra son el bombardeo de las ciudades francesas y los negros que vendían cigarrillos en las calles de París. De aquí la reacción: "No queremos más liberaciones a la norteamericana. ¡Que nos dejen solos! No queremos más sus limosnas, ni su coca-cola, ni su bomba atómica. ¡Si ustedes nos dejan en paz, los rusos también nos dejarán en paz!" Es éste el tono habitual de la prensa francesa. Pero nadie tiene

el valor de decir que si Francia sigue viviendo esto se debe precisamente a la ayuda del Plan Marshall y al potencial atómico de los Estados Unidos. Si alguien tuviera la valentía de decir estas cosas, todo este universo de ficción se derrumbaría en un santiamén. ¿Hipocresía? ¿Ingratitud? ¿Falta de carácter? ¡No!, contesta el autor de *La flecha en azul*: consecuencia de tres guerras y de tres invasiones durante un solo siglo. (Nosotros diríamos que estas tres guerras no lo explican todo y que sólo a través de Freud muchas cosas se quedan sin explicación. Habrá que hacer un día el proceso de la escuela laica y de la sutil propaganda hecha durante decenios por Inglaterra, y luego por Rusia, para que la mayor potencia europea sea poco a poco carcomida y liquidada. Fueron las *luces*, precisamente, llegadas desde Londres y luego desde Moscú, las que desagregaron el alma de los franceses y los colocaron en 1939 frente al enemigo, animados sólo por el deseo de acabar de cualquier manera con la guerra. Hoy en día, el partido comunista francés sigue descomponiendo el alma de los franceses. La leyenda citada por Koestler fué forjada en las cuevas comunistas y no hace falta insistir sobre esto. Pero hay cosas sobre las que no se puede entablar diálogo alguno con nuestro autor. Por ejemplo, la responsabilidad de la escuela laica no es un tema que le gustaría tocar.)

Incapaz de tomar conciencia de los hechos, el neurótico no logra nunca sacar lecciones valederas de sus propias faltas; vuelve siempre a caer en los mismos errores. Para Koestler, la política de Inglaterra y Francia, con respecto a la situación europea, constituye, en este sentido, un ejemplo elocuente. La segunda guerra europea ha estallado debido a la presencia artificial del corredor de Dantzig. Pero en 1945 se ha creado en Berlín otro corredor. Bevan, en 1953, habla frente a Stalin como hablaba Attlee en 1937 frente a Hitler.

Los exaltados existencialistas no parecen muy peligrosos a Koestler, que no toma en serio su "rebelión". Pero parece preocupado por tres tipos de rebeldes que no sobrepasan nunca el período de la adolescencia (peligro que también Alexis Carrel mencionaba en su libro *Reflexions sur le conduite de la vie*) y que pueden ser clasificados en tres categorías:

1.ª El sectario, muchas veces trotskista, que tiene la manía de las pequeñas agrupaciones y es anticapitalista, antifascista, antistaliniano, fracasa veinte veces y veinte veces vuelve a empezar en el mismo sentido; este tipo sufre de una "líbido" de tipo incestuoso.

2.ª El agitado, que participa en todos los comités progresistas, protesta sin cansancio y defiende las "buenas causas" (Kloestler no lo dice, pero podemos colocar en esta categoría a todos aquellos intelectuales que, confundiendo la libertad con la U. R. S. S., vinieron a España, en 1937, para combatir al lado de los rojos, o sea de la "buena causa"); este tipo es el equivalente del ninfómano y sufre de una "líbido" excesiva.

3.ª El masoquista, que se rebela contra la menor injusticia ocurrida en su propio país, pero se queda indiferente ante todo lo que pasa en el mundo. Si alguien se niega en Londres (el ninfómano, en este caso inglés), a recibir en su casa a un jugador de tenis negro, en seguida tiene un acceso de furia; pero la idea de que millones de seres humanos revientan de frío y de hambre en los campos de trabajo forzado de Siberia lo deja completamente indiferente. En este caso el odio hacia sí mismo, el deseo de autocastigarse, se transforma en odio hacia su propio país y su propia categoría social. Este tipo se ha transformado en un patriota invertido, y su deseo más profundo es el de recibir latigazos.

El hombre de la Edad Media vivía en medio de una perfecta seguridad. Pero desde aquella época, cuatro terremotos han sacudido nuestra civilización: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución francesa y la rusa. La "líbido" sexual permitía, por lo menos, la continuación de la especie, mientras que la "líbido" política, producida por los cuatro terremotos, implica sólo el deseo de pertenecer, que puede provocar ciegos entreguismos a malas causas: los que han perdido la fe en el Paraíso, están siempre tentados por los "sangrientos sucedáneos de la utopía".

El defecto de los periodistas, de los que, claro está, fundamentan filosóficamente sus tesis, es el de entusiasmarse siempre por sistemas filosóficos ya sobrepasados. Algunos se entusiasman hoy por Bergson; otros, por Freud, según el origen ideológico de cada uno. La tesis de Koestler es justa, sin lugar a dudas, pero su fundamentación y su terminología, sacadas del freudismo, hacen sonreír.

En ensayo del profesor Alejandro Schmemann ("La Théocratie byzantine et l'Eglise orthodoxe", publicado en *Dieu Vivant*, núm. 25, París), plantea otra vez el problema de la relación o, como diría Toynbee, de la paternidad de la teocracia bizantina frente a las varias formas de teocracia adoptadas ulteriormente por los Estados ortodoxos de la Europa oriental y, en modo especial, por Rusia. La sobrevivencia de este recuerdo bizantino no fué, sin embargo, la mejor herencia que dejó el imperio, visto que la tendencia a confundir Iglesia y Estado contiene una fatal confusión. Muchos historiadores han considerado como un sistema original bizantino el sistema de relaciones creado en Bizancio entre la Iglesia y el Estado, sintetizado en un "cuerpo único", una especie de Estado-Iglesia, coronado por un poder supremo e indivisible: la "diarquía" del basileo y del patriarca. Otros historiadores han sostenido, al contrario, que el rasgo característico de Bizancio es lo que se llama el cesaropapismo, o sea un sistema en el que el Estado se considera a sí mismo como un poder absoluto, tanto en lo sagrado como en lo profano, en la vida espiritual como en la temporal. El poder espiritual está siempre, en este caso, sometido a lo temporal.

El problema no aparece por primera vez en la conciencia de los cristianos en el marco del Imperio bizantino. Ya los primitivos cristianos plantean este problema bajo la forma de un permanente conflicto entre la Iglesia y el mundo, conflicto no solamente de orden moral o psicológico, sino *metafísico*. La Iglesia está en el mundo, pero no es *del* mundo. En este caso el cristianismo no es una doctrina que valga para este mundo; la Iglesia es, antes que todo y exclusivamente, el *corpus christianum*, el "nuevo pueblo", o sea un *genus tertium* en el mundo; pero la Iglesia está también *en* el mundo y los cristianos forman, *en* este mundo, un pueblo nuevo. Bajo la luz de esta paradoja se coloca el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El Estado pertenece totalmente al mundo, lo que determina, una vez por todas, la actitud de los cristianos frente a él; el conflicto de los primeros cristianos con el Imperio romano está, en este sentido, lleno de enseñanzas. En efecto, los cristianos han sido siempre leales al Imperio, hasta en el momento en que han sido obligados a reconocer al emperador como un divino *Kyrios* y cuando se les ha prohibido reconocer como su único *Kyrios* a Jesucristo. Hasta que el emperador ejerció su función especial, exclusivamente mundana, el emperador fué para los cristianos *realmente bueno* y lo respetaron como

tal. El conflicto empieza cuando el Estado ataca la esencia de la Iglesia, pidiéndole renunciara a su verdadera naturaleza. ¿Qué es lo que pasó en Bizancio? Pero ¿qué es lo que fué Bizancio? Según la definición de Otrogorsky, la historia de Bizancio es una "continuación de la historia de Roma y un desenvolvimiento del antiguo Imperio romano". La paz de Constantino no produjo ninguna crisis política o social y, según este punto de vista, el primer emperador cristiano continuó tranquilamente la obra del último perseguidor de los cristianos. La cristianización del Imperio no fué al principio más que un cambio de la religión oficial. "La victoria del cristianismo—escribe Schmemann—no hizo brotar un nuevo Imperio con una nueva "conciencia del Estado"; esta victoria consistió en el cambio de la doctrina religiosa del Imperio, que se quedó sin registrar cambio alguno." Mas el Imperio romano era ya una teocracia, entendiendo por teocracia la relación orgánica existente entre un Estado y su religión. Fué este carácter teocrático del Imperio lo que produjo el conflicto entre los cristianos y el Imperio. Roma vivía *sub auspiciis deorum* y condenó, desde esta cumbre religiosa, el "ateísmo" cristiano. En Bizancio, la teocracia pagana se transformó en teocracia cristiana. Resulta claro que esto no implica la transformación del Estado en Iglesia, visto que sus metas no son confundibles. La diferencia metafísica subsiste en la medida en que subsisten las categorías esenciales del mundo y de la Iglesia. Pero al adoptar el Imperio el cristianismo, lo consideró como una de las tantas religiones anteriores, y el emperador, según la tradición, quiso ser el Sumo Sacerdote y servirse de la Iglesia como instrumento de su dominación. La primera etapa del arte bizantino pone de relieve esta curiosa, pero lógica confusión. En la iconografía del siglo III, el emperador aparece en plena gloria, como protegido especialmente por Dios. La única diferencia introducida por la aceptación del cristianismo está en la manera en que la bandera pagana (el *vexillum*) cede su lugar al *labarum*, en el que se ven la cruz y la inicial de Constantino. El cesaropapismo había nacido sin esfuerzo alguno. La Iglesia entró a formar parte del sistema administrativo imperial.

Una de las primeras consecuencias de esta degeneración del cristianismo ha sido la huída de los cristianos más fervorosos hacia la vida monacal. La vida cristiana se polariza, manifestando una nerviosa tensión entre el Imperio y el desierto. La Iglesia misma, para marcar su descontento, adopta, hasta en el corazón del Imperio, las tradiciones, la liturgia, la espiritualidad de la vida monástica, símbolo de su nuevo martirio. El conflicto llegó al máxi-

mo en el período de los "iconoclastas". El famoso dicho de León III, emperador de Bizancio, *Imperator sum et Sacerdos*, nos permite penetrar en los misterios de este movimiento imperial, cuya meta era la definitiva transformación de la Iglesia en una subdivisión del Estado.

La victoria de la Iglesia al final de este conflicto, significa, según Schmemann, lo siguiente: al terminar la crisis iconoclasta la religión dejó de ser una simple función del Estado; el Imperio se ponía ahora al servicio de la Iglesia; la existencia misma del Imperio no tenía más sentido sino "en la medida en que podía ser útil al cristianismo". La pintura entra en una nueva fase, y en la iconografía de este nuevo ciclo artístico, el emperador aparece frente a Jesucristo, como un servidor leal y sometido. Mas—sostiene Schmemann—, esta victoria creó el drama central del bizantinismo y, a través de él, de toda la historia de la ortodoxia. "Según nosotros—escribe el autor—, este drama es más grave y tiene más importancia para la historia contemporánea que todos los crímenes de los que Bizancio está tan a menudo acusado." El drama se desarrolla de la siguiente manera:

Después de su victoria, la Iglesia no considera más al Imperio como un tirano o como un accidente, puesto que el Imperio forma ahora parte de la Iglesia, es como el marco predestinado de la Iglesia sobre la tierra. Resulta imposible para un cristiano poseer la Iglesia sin el Imperio. La teocracia cristiana y el Imperio se vuelven en el remate y la meta de la historia. Desde aquel momento la Iglesia cristalizó en una forma inmutable y la tradición se transformó en una ley fija y absoluta, en un conservadorismo rígido y formalista que está en la base de todas las iglesias ortodoxas orientales. La victoria sobre los iconoclastas había hecho de la Iglesia una perfección, cuyo mayor defecto, sin embargo, era el de situar la Iglesia en una posición antihistórica. El *universalismo* era la condición básica y el ideal de la nueva teocracia del Imperio cristiano. El Imperio tenía que ser tan universal como la Iglesia que él protege. "Hay un solo basileo cristiano en todo el universo", era el axioma de la concepción teocrática. Mas la historia contradijo en seguida esta absurdidad. Poco a poco el Imperio bizantino perdió su universalidad; los árabes conquistaron sus territorios africanos y asiáticos, y los bizantinos siguieron creyendo que todos estos desastres eran pasajeros, mientras lo eterno del Imperio iba a subsistir a todas las desgracias. En pocos siglos el Imperio tuvo que limitarse a los territorios de habla griega, y en este momento la teocracia se transformó en un nacionalismo grie-

go. "Igual como el reino de Israel duró hasta la llegada de Cristo, decía el patriarca Fotio, creemos que el Imperio será nuestro, de los griegos, hasta la segunda llegada de Nuestro Señor Jesucristo." Con estos sueños de eternidad, que daban a los griegos la sensación de ser un pueblo elegido, el Imperio se encaminó desde el universalismo hacia el nacionalismo, nueva variante del espíritu bizantino, que provocó un grave conflicto entre la pequeña Bizancio nacionalista y los pueblos eslavos cristianizados por ella. Los eslavos habían recibido de Bizancio la idea de la universalidad mesiánica del Imperio en el momento en que Cirilo y Metodio los convertía a la nueva religión. Pero la Bizancio nacionalista provocó la separación entre Bizancio y los eslavos, o sea entre las varias Iglesias que, cada uno por su cuenta, se consideraron como herederas del Imperio universal. La idea rusa de la tercera Roma brotó de esta herencia teocrática y transmitió a los rusos los vicios característicos de la teocracia bizantina. El mesianismo griego se volvió mesianismo eslavo. El Imperio, o el Estado, se apoderó de la Iglesia en una lucha que ensangrienta la historia de Rusia como había ensangrentado la de Bizancio, continuando en el tiempo la grave confusión nacida en Bizancio; la perpetración de los nacionalismos religiosos que constituye el mayor y más grave defecto del mundo ortodoxo, dividido en tantas Iglesias como Estados, y confinando la religión en la rígida posición de unas tradiciones que sueñan todavía con Bizancio, sin percatarse de la continua y dramática actuación de la historia. En este sentido, y es sin duda el más importante, los pueblos ortodoxos siguen viviendo fuera de la historia.